VOIE, Revue trimestrielle russe

CALE

ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS.

editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Alekseev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Arshanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazovn (ieromonahul Kassian), E. Belenson , N. A. Berdyaeva, P. Bitsilli, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walther, B. P. Vysheslavtsev, V. Weidle, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, S. Gessen, A. Glazberg, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, Ieromonahul Lev Gillet, L. A. Zander , V. A. Zander, N. Zernova, V.V. 3-vnkov-skago, preot. A. Elchaninova, P. K. Ivanova, Yu. Ivaska, V. N. Ilyina, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. A. Klepinina, S. Kavertz (America), K. Kern (Anglia), G. Kolpakchi, L. Kozlovsky (t). (Polonia) Maritain (Franța), K. Mochulsky, Ya. Menshikov, P. I. Novgorodtseva (t), prot. Nalimov (f), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebneva, V. Rastorguev, N Reimers, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova , Contele A Saltykov, N. Sarafanov, K. Serezhnikov, E. Skobtsova (Mama Maria), I. Smolich, V. Speransky, f. A. Stepun, I. Strltonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timaipev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (t), N. Turgeneva, N. O. Fedorova (f), G. P. Fedotova, preot. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Cijevski, W. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), preot. G. Tsebrikova, L. Shestova, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah Ioan), αββατα Augustine Yakuvisiak (Franţa).

---- Adresa redacției și biroului: -

10,BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Prețul emisiunii 44: 10 franci.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35. - (4 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

Nr. 44. IULIE - SEPTEMBRIE 1934 Nr. 44.

CUPRINS: p.

Qtrant: Le Vicente Hetmane de Villiers

BISERICA ȘI NAȚIONALITATEA

Comparând aceste două concepte, încălcăm în mod deliberat bunul obicei scolastic și nu dăm definițiile lor, luându-le în sensul cel mai general acceptat și ortodox. Este mult mai important să ne punem de acord asupra planului în care vor fi comparate aceste idei. Pentru această întrebare există două astfel de avioane. Unul dogmatic-mistic, iar celălalt practic, tactic.

eu.

Din punct de vedere dogmatic-mistic, întrebarea pusă este doar un moment particular al marii întrebări generale despre atitudinea bisericii față de istoria umană și creativitatea culturală. Oricât de ciudat ar părea, după două mii de ani de istorie a creștinismului, această întrebare, în ciuda măreției și importanței sale vitale din punctul nostru de vedere, nu și-a găsit încă rezolvarea conciliară în Biserică. Nu l-am găsit, pentru că nu am fost hirotonit în biserică. Nu a fost stabilit, pentru că nu s-a realizat. Și până acum, cu greu, este posibil să explicăm cum exact întrebarea este neexplicată de către Biserică. Pentru majoritatea, acesta pare să fie pur și simplu inexistent în presupusa sa elementalitate dogmatică. De obicei, este considerată ca fiind clar predeterminată de toată dogmele creștine și este o simplă concluzie din binecunoscuta învățătură bisericească. Așa abordează întrebarea majoritatea scriitorilor teologici din toate confesiunile. Întrebarea, deși este recunoscută ca dificilă și complexă, încă nu este tragică, nici așa, de dragul căreia ar trebui să-și dorească un sinod ecumenic. Pentru conștiința ortodoxă, chiar așa este. Între asta

lipsesc fostele căi către punerea sa în scenă şi fostele mijloace conciliare. Epoca experiențelor ecumenice la nivel național în problemele bisericești a trecut. Nu numai masele creștine, ci și ierarhii și teologii care cunosc toate tainele dogmei, sunt obișnuiți să creadă că de acum înainte, în domeniul doctrinei, se poate descurca complet cu moștenirea acumulată a definițiilor dogmatice ale

creștinismului antic și se poate rezolva. totul numai prin concluzii teologice şi aplicaţii practice.şi lăsat moştenire de părinţi. Și într-adevăr, nu se poate reînvia în mod artificial psihologia epocilor universale trecute. Ar fi fals să imitem mecanic ceea ce nu există. Și în vremurile moderne, în mintea și inimile omenirii creștine nu există într-adevăr nicio legătură între dogmele bisericii și cele mai importante și centrale probleme ale unei culturi comune. Când în secolele al V-lea și al VI-lea s-au certat despre una sau două naturi în Hristos, toate cele mai înalte interese ale celor mai bune minți și inimi ale omenirii de atunci au fost înghițite. Deasupra acestor dispute nu existau altele, egale cu ele ca amploare și universalitate a cererilor. Aceste dispute au epuizat întreg sensul culturii spirituale din acea vreme. Acum, cultura secularizată dominantă consideră propriile probleme ca fiind cele mai înalte și mai importante, iar în dialectica lor implică și subjugă, sumar vorbind, întreaga umanitate. Întrebările dogmatice bisericești se desfășoară modest în curentul principal al minorității credincioase și sunt trăite ca întrebări nu universale, ci speciale, aproape cerc și individuale. Teologii experți argumentează și scriu despre ei, adesea cu deplină ignoranță și dezinteres indiferent al oamenilor credincioși. Și chiar ereziile și lipsa de gândire ale teologilor individuali cu greu excită sau ating masele. Nu există acea viață conciliară, integrală, ecumenică în creștinismul însuși, în prezența căreia doar o dezvăluire și o dezvoltare relativ rapidă și precis conciliar-ecumenic a fost posibilă a învățăturii dogmatice. Însăși biologia vieții și sănătății dogmatice a bisericii a căpătat acum o nouă formă, forma nereceptivității la noi întrebări. Aceste întrebări trăiesc și se rezolvă anarhic, individualist, în afara oricărei biserici, în atmosfera unei culturi laice, non-religioase. Datorită acestui dualism în viața mentală și spirituală a omului nou, el este tocit și chiar complet îndepărtat din

chiar și creștinii înșiși, chiar și teologii înșiși, este o tragedie a multor întrebări, în esență, creștine. Ceea ce a fost tragic pentru creștinismul antic, ceea ce a fost pentru el o chestiune de mântuire veșnică sau de moarte veșnică, este simplificat și facilitat pentru creștinul modern prin scindarea sa profundă în domeniul conștiinței mentale. Negăsind un răspuns imediat la cererile sale din partea bisericii catolico-tăcute, el își potolește setea cu căutări gratuite printr-o excursie obișnuită în zona gândirii sale seculare și culturale și coordonează rezultatele lor la maximum posibil în unele lucruri personale, aproape fără interes pentru biserică, sistem religios-filosofic. Un fel de contabilitate cu partidă dublă care sângerează și slăbește creativitatea conciliară a bisericii.

Și întrucât confesiunile creștine occidentale sunt profund legate de cultura umanismului, atunci, împreună cu secularizarea umanismului în timpurile moderne, în munca lor teologică ele sunt cele mai susceptibile la această boală a bifurcării și pierderii sensibilității față de tragedia chestiunii relația dintre biserici în și cultura terestră. Acceptă interesele culturii, dreptului, statului, națiunii, ca pe ceva apropiat lor, indiscutabil. Viziunea ortodoxă orientală în afara umanistei trăiește tragedia acestei întrebări, tragedia

„respingerii lumii” cu o acuitate incomparabil mai mare. Conștiința ortodoxă și misticismul evlaviei ortodoxe sunt profund și esențial ascetice. Spiritul palestinianului, apostolic, eshatologic, rupt din interesele istoriei, creștinismul, reînviat în spiritul ascezei monahale, domină până astăzi inima Ortodoxiei. Toată fuziunea național-politică veche de secole a bisericilor ortodoxe cu statele de plan bizantin nu a zdruncinat acest intim în afara istoricismului Ortodoxiei. Conștiința sa teologică a răspuns la întrebarea despre sensul vieții istorice a națiunilor creștine într- un mod eshatologic simplificat; - să întâlnesc vremurile din urmă care vin deja în armura fidelității față de Ortodoxia paternă, completă, desăvârșită. Aceasta este filosofia istoriei cronografelor bizantine, care nu a fost încă înlocuită în vremea noastră de nicio altă viziune recunoscută de societate. În practică, desigur, majoritatea covârșitoare a creștinilor răsăriteni din vremurile moderne nu cred așa și nu trăiesc cu o astfel de psihologie. Dar această pierdere a ascezei eshatologice

tsev nu este încă o dovadă a înlocuirii lui cu un răspuns nou sfințit de Biserică. Cei mai severi o vor numi pur și simplu lumești și căderea.

O astfel de asceză radicală a Ortodoxiei nu pare să corespundă de fapt cu istoria ei exterioară, ca predominant confesiuni, până la naivitatea păgână, legată de viața națiunilor, statelor și culturilor individuale. Acest lucru se explică nu prin inspirația pozitivă a misticismului ortodox și a evlaviei ascetice ortodoxe în raport cu sarcinile istoriei pământești a omenirii, ci prin slăbiciunea și lipsa de apărare a ascezei ca atare în toate formele sale. În asceza creștină există un moment de nerezistență la rău prin violență. Prin urmare, cheltuind toată puterea luptei spirituale cu lumea păcătoasă pentru apărarea sufletului cuiva de atacurile păcatului, pe isprava răbdării pasive și a suferinței, asceza refuză să participe activ la treburile acestei lumi; le acceptă ca pe un fapt de necesitate exterioară în forma în care li se potrivesc legile naturii corupte de păcat și voința păcătoasă lumească a oamenilor. Mângâierea ascetului în această acceptare este botezul și sigiliul creștinismului, acceptat de națiuni și state. În această condiție, existența lor națională pământească păcătoasă primește un ideal și speranță, ca orice păcătos individual, să se scuture de povara păcatului pe calea pocăinței și a ascezei, să se elibereze de corupție și să se apropie de marginea împărăției cele nepământene. , non-carnal și deja ceresc, spiritual.

Așa este logica ascezei, în existența sa istorică cotidiană, prozaică, care creează reconciliere pasivă cu toate regimurile naționale locale disponibile și chiar înrobirea acestora, tipică bisericilor ortodoxe. Se dovedește un compromis propriu-zis, care pare majorității obișnuite, parcă, suficient de motivat de dogma și misticismul ortodox. Între timp, minții teologice nu i s-a dat o motivație clară pentru un astfel de compromis. Nici măcar o antinomie legală și adecvată în dogme nu a fost formulată. Ne aflăm aici pur și simplu în fața unei contradicții goale și ireconciliabile. De ce, de fapt, biserica ascetică are nevoie de reproducerea fizică a omenirii sau a unui popor dat, de înmulțirea

bunăstării sale și de dezvoltarea culturii sale naționale, dacă fața ei este întorsă încordată către apocalipsa care se apropie, spre sfârșitul un timp deja prelungit? De ce umple acest timp cu un fel de repetitiv,

eforturi umane imperfecte de a construi un oraș pământesc atât de instabil, nedorind să urmeze căile împărăției lui Dumnezeu, ci mai degrabă crescând în dușmănie față de ea? Așa se formează paradoxul intern al relației Bisericii Ortodoxe cu interesele vieții naționale; cu o premisă ascetică tragică, este o convieţuire neînfricata, pasivă, cu interesele naţionale. În același timp, o simplă psihologie naturală, cu o predominanță în ea, în limbajul biblic, a „carnei și sângelui”, va da cu ușurință naștere tipului dominant de naționalism bisericesc și justificarea politicii înguste, locale, cu binecuvântările biserică. În locul exigenței tragice arătate de biserica ascetică față de sfera naturală păgână a motivelor și pasiunilor naționale, suntem spectatori nu numai ai condescendenței și toleranței bisericești față de căile imperfecte din punct de vedere moral ale politicii naționale, ci și ai slujirii directe a acestora, până la oportunism seducător şi servilism. Nu moralizăm despre niște amănunte întâmplătoare, ne referim la consecința fatală a vagului dogmatic-mistic al directivelor Bisericii în domeniul relațiilor colective ale omenirii. Asceza, ca unică normă a vieții spirituale personale a unui creștin ortodox, nu dă o directivă clară: cum ar trebui să se comporte întreaga biserică în sfera publică? Și este greu de așteptat la o schimbare în această situație dureroasă în absența unei conștientizări generale bisericești a tragediei sale, cu o conștiință aproape fatalistă: a fost, va fi și nu poate fi altfel...

Dar dacă conștiința bisericii oficiale este atât de neclintită, atunci care este tragedia viziunii ortodoxe asupra lumii în această chestiune? În primul rând, tragedia decurge intern și logic din dogma ascetică, misticismul și evlavia Ortodoxiei și, în al doilea rând, constat creșterea acestei conștiințe tragice în gândirea teologică a Ortodoxiei în vremurile moderne, cel puțin în sânul Ortodoxiei ruse. Noi, creștinii și teologii ruși, ne angajăm să depunem mărturie în fața lumii întregi că conștiința noastră, nu individuală, ci colectivă la nivel național, suferă de durerile nașterii unei soluții noi sau, dacă doriți, actualizată la întrebarea semnificației creștine a ființe pământești și umane.onoruri și în special forme naționale ale vieții sale. Eforturile gânditorilor și scriitorilor teologici individuali nu sunt suficiente pentru noi. Avem nevoie de vocea bisericii însăși. Dacă ei rămân tăcuți și nu ne înțeleg pe noi, răsăritenii noștri

fraților, atunci îi vom trezi și vom cere împreună cu noi într-o manieră conciliară, la nivel de biserică, să rezolvăm problema nerezolvată de strămoșii noștri.

Teoretic, un rezultat pozitiv, optimist este clar pentru noi în rezolvarea întrebării dogmatice despre atitudinea Bisericii față de dispensația pământească a omenirii. Dogma despre Dumnezeu-omul, formulată în vremea Sinoadelor III și IV Ecumenice, în plinătatea ei antinomică, este acea cheie de aur, prin care se deschid în fața Bisericii toate tainele întrebării pe care o interpretăm. Gândirea dogmatică se poate deplasa cu ajutorul acestei minunate busole la distanțe teribile dincolo de limitele omului rațional. Dar misticismul practic și spiritul de evlavie al Bisericii Ortodoxe nu promit să fie atât de larg, mobil și capabil de reînnoire. Pe acest ton al Ortodoxiei se află toată tragedia întrebării puse.

II.

Dar, pe lângă adâncurile dogmei și misticismului, în afara cărora nu poate exista o soluție completă și fructuoasă a nicio problemă creștină, există încă o practică zilnică, concretă a relației dintre biserici și viața națională, separată condiționat de noi și existentă efectiv, ca a fost, în afară de rădăcinile sale dogmatice, unde să acţioneze forţele ecleziastice din inerţie şi instinct practic de a rezolva problemele parţial, în raport cu circumstanţele unui timp şi loc dat. În această ordine, întrebarea este pusă în fața fiecărui gânditor teologic, în fața fiecărui conducător ecleziastic, întotdeauna în mod concret. Este inevitabil să o poți rezolva, ca să spunem așa, pe scurt, fără a complica tragediile dogmatice. Înțeleg formularea pragmatică, modernă, a întrebării despre Biserică și viața națională. La ce se reduce în prezent? Care este claritatea lui pentru noi în timpurile moderne? Care ar trebui să fie regula de conduită tactică în zilele noastre în această chestiune? De pe tărâmul dogmei, să transferăm întrebarea pe tărâmul tacticii.

Să luăm ca premisă religios-metafizică a tuturor evaluărilor noastre ulterioare o formulă generală înțeleasă pentru toate varietățile de creștinism. Și anume, că biserica ar trebui să se raporteze la valorile naționale

viata dupa analogia elementara a primatului spiritului asupra trupului. Totul pentru creștinism este pe locul doi după tainele revelației divine și scopurile împărăției lui Dumnezeu. Toate celelalte valori sunt secundare și subordonate vieții spirituale, divine, păstrată de biserică. Valorile mai mici, relative, sunt opuse valorilor mai mari, absolute. Valoarea principiului national este incontestabila, ca si valoarea autoafirmarii unui individ, esenta valorilor relative, usor degenerand in egoism pacatos. Ei își găsesc justificarea în a subordona conducerii lor standardele absolutului, standardele bisericii. Din acest punct de vedere, valorile relative sunt instabile. Înainte de judecata bisericii, ele se pot transforma în valori negative. Iar egoismul personal, natural și autoafirmarea națională se pot transforma dintr-un bine relativ, datorită orientării lor inverse, departe de creștinism, într-un păgânism rău.

Ce vedem în realitatea zilei actuale? Acele vremuri patriarhale, când viața națională a poporului a înflorit și a înflorit sub buna influență a bisericii, au trecut irevocabil. al XIX-lea, în special al secolului XX. - un secol de înflorire nouă, furtunoasă, a entuziasmelor naționale, dar într-un spirit laic, laic și adesea direct anticreștin. Cel mai nou patos de autoafirmare a tuturor națiunilor mici, nu numai în Europa, ci și pe toate continentele, mai ales cu adăugarea otravii agitației comuniste, cu siguranță fără Dumnezeu, este deja complet străin de creștinism și de Biserică, este naționalismul păgân. . În esență naționalismul păgân al secolului al XIX-lea. printre marile națiuni europene, avea încă caracter de neutralitate în raport cu biserica și era anticlerical și antibisericesc doar în măsura ciocnirilor sale practice și tactice cu forțele organizate ale bisericii. Kulturkampf și separarea bisericilor de state, împreună cu secularizarea proprietății bisericești și a școlilor, au fost sloganurile naționalismului laic din secolul al XIX-lea. În secolul XX. vedem o condensare destul de neașteptată a acestui spirit laic anti-creștin într-un fel de păgânism religios, cu un fel de misticism, polar în raport cu creștinismul. Așa este rasismul german cu învierea religiilor lui Thor, Odin și Wotan și fascismul italian cu idolatria sa isteric artificială în fața statului și a Romei fizice. Dacă biserica în conflictele secolului al XIX-lea a trebuit într-o oarecare măsură corect, în numele restabilirii justiției exterioare, să renunțe în fața statului laic moștenirea ei de la fosta

nu cu mult timp în urmă cu privilegii juridice și materiale externe și, în general, cu demnitatea de a le pierde, compensandu-și influența asupra spiritului popoarelor cu mijloacele sale specific spirituale, apoi aici, înaintea acestui naționalism grosolan și deja militant spiritual din spirit al rasismului și fascismului, biserica nu are temeiuri pentru o conformare nobilă. Cu acest naționalism demonic și pervers, ea este nevoită să ducă un război intens, cel puțin defensiv. Roma papală, pentru a fi corect față de el, nu și-a vândut demnitatea pentru favorurile concordatului lui Mussolini, iar în privința școlii, căsătoriei și problemelor naționale în general, și-a declarat imediat intransigența și a câștigat o victorie semnificativă. Acest caz al Vaticanului-Mussolini este foarte indicativ pentru sarcinile viitoare ale Bisericii în relația ei cu viața națională. Aparent, vremea se apropie de sfârșit când biserica, ca educatoare iubitoare, s-a îngrijit și a cultivat un patos supus sau blând neutru al vieții naționale. Se pare că un animal de companie dintr-un miel se poate transforma într-un lup periculos, iar vechea relație cu el trebuie schimbată. Demonii trebuie alungați din cei posedați de forțele exorcismului ecleziastic. Aceasta poate fi criza întregii culturi a viitorului apropiat. Din anticlericalismul idealist și neutralitatea blândă a secolului al XIX-lea, pare să se îndrepte către o demonizare materialistă.

Dar aici este o dificultate tactică pentru biserică. Continuând, oriunde este posibil, influența ei cu dragoste pedagogică asupra vieții naționale, Biserica, în inevitabila ei luptă cu cel mai recent naționalism antireligios zoologic, pare să aibă aliați gata făcut în fața unei serii de ideologii politice și culturale care, de asemenea,

se răzvrătesc. împotriva noilor exacerbări shih ale naționalismului. Acestea sunt rămășițele cosmopolitismului secolului trecut, internaționalismul științei, industriei și internaționalismul dubios al partidelor socialiste. Toate aceste curente își ridică vocea împotriva rasismului și fascismului și pot apărea pentru creștinii miopi drept aliați pe un front unit. Este periculos pentru biserică să cedeze acestei iluzii și să se asocieze în vreun fel cu acești tovarăși de călătorie străini. Care este scopul acestor internaționaliști necreștini ai timpului nostru? Să lăsăm deoparte pe cele mai demodate și mai abstracte dintre ele. În mijlocul lor, forța motrice sunt, desigur, ideologii care respiră ura față de principiul național de la bază. Este de dorit ca ei să omoare complet acest început în rasa umană. Aceștia sunt ideologii sterilizării și nivelării

tipurile umane de pe pământ, care nu numai că nu prețuiesc, dar urăsc de-a dreptul diversitatea personală, iubitoare de libertate a tipurilor umane și a colectivelor naționale, care sunt obsedați de visul de a conduce întreaga turmă umană într-o masă supusă, impersonală și de a o folosi ca un fel de mașină sau ca un furnicar mecanizat pentru unele dintre scopurile lor. Aceste scopuri promit maselor înșelate pe pământ mulțumire universală, egală, bine hrănită „fără regi, capitaliști și preoți”, dar și fără Hristos. A-i vedea pe acești internaționaliști și antifasciști aliați ai lor pentru creștini ar fi o greșeală tactică gravă. Bisericile au suficientă putere și rațiune proprie pentru a protesta împotriva perversiunilor principiului național, fără a-l corupe și fără a fi în dușmănie cu el în adevărata sa formă. Începutul național, precum și începutul, individual și privat, este începutul sfânt al diversității și al frumuseții lui Dumnezeu în această lume, cât de diversă este frumusețea florilor de pe câmp. Biserica avea instinctul potrivit, cultivând principiul ingenios și creator al diferențierii naționale. Are un criteriu suficient pentru a se disocia de naționalismul pervertit, fără a intra într-o alianță cu vulgaritatea spirituală și ura umană secretă a internaționaliștilor fără Dumnezeu.

Atitudinea pozitivă a Bisericii față de principiul național în momentul actual este dictată și de rolul acestui principiu pe care îl joacă în protejarea umanității de decăderea solidarității sale prin predicarea răutății de clasă. Ca în numele progresului, vrăjmășia de clasă ar trebui să împartă toate națiunile într-o secțiune specială a două clase care se luptă și să distrugă solidaritatea lor realizată în cadrul națiunilor individuale.există solidaritatea relativ bine natural, care este o valoare pentru biserică, ca baza activităților sale morale transformatoare și educatoare ale societății. Iar răutatea de clasă care îi este opusă este un rău natural incontestabil, cu care este imposibil să se îmbine principiul creștin al iubirii.

În practica zilelor noastre pentru Biserică, în legătură cu problema națională, se pune o altă problemă tactică, problema păcii, căci responsabilitatea pentru războaie nu este fără motiv imputată intereselor naționale concurente. Adevărat, întreaga lume se confruntă acum cu un pericol mult mai mare decât războaiele naționale, și anume

pericolul unui război care este din punct de vedere moral cel mai rău dintre toate, cel mai rău, crud și

inuman, război de clasă. Din cauza unei neglijeri ciudate, din anumite motive, nu a fost încă declarată „în afara legii” precum războaiele naționale. Ar fi mai corect. Dar, fără îndoială, din punct de vedere creștin, războiul este un rău și un păcat împotriva căruia Biserica este obligată să lupte. Aici Biserica, stând ca un doctor în inima bolnavă a neamului cu un subtil aparat auditiv spiritual, trebuie să-și exercite toată puterea impasibilității supraomenești și a purității ei evanghelice de conștiință, pentru ca, în momentul pasionaților impulsuri naționale la arme, cu judecata ei nepământeană, profetică și vocea ei autoritară, indică poporului ei și către inamic și întregii omeniri calea către o justiție mai înaltă și către cel mai bun și mai nobil mijloc de a o atinge decât fierul și acum gaz ultima ratio. Aceasta este slujirea supraomenească de grea a bisericii. Aceasta este una dintre problemele antinomice, în implementarea căreia nu pot fi prescrise reguli șablon. Așa cum lucrând asupra sinelui, un creștin, fără a respinge drepturile sfinte ale personalității sale, trebuie să depășească orice egoism rău din sine și să-și transforme patimile cu cele mai complexe și înțelepte metode de luptă spirituală, la fel și comportamentul bisericii în recunoașterea autoafirmarea națională ar trebui să fie cea mai mare artă a tacticii spirituale, combinată cu triumful negării egoismului național păcătos care adesea dictează războiul. Acest lucru, desigur, nu exclude dreptul Bisericii de a recunoaște adevărul relativ al războaielor individuale sau superioritatea în adevăr relativ a unei părți în război față de alta. Cooperarea tactică a Bisericii cu mișcările pacifiste non-religioase este mai puțin falsă și periculoasă decât cooperarea cu nazismul internațional pe care o excludem. Dar și aici există un pericol de tipul de mai sus. Căci unii dintre pacifiştii din ziua de azi creează în mod deschis, iar alţii cu înşelăciune, un zgomot pacifist pentru a stinge interesul pentru războaiele naţionale, pentru a pregăti terenul pentru un nou război de clasă. Aceasta este înșelăciunea comunismului zilelor noastre. Aceasta este una dintre capcanele comunismului în care nu se potrivește ca bisericile să fie prinse.

III.

Într-un rol atât de dificil care cade în sarcina bisericilor în domeniul vieții naționale, ele trebuie să aibă mare grijă de independența lor maximă.

cu t și , de dragul întăririi puterii lor morale printre furtunile viitoare ale lumii.

Sistemul romano-catolic în această privință are câteva avantaje clare față de cel protestant și ortodox. Deși adesea dragostea națională de

sine a popoarelor este jignită, faptul că pastorii lor latini nu sunt în toată inima lor aparțin cetățenilor lor și, în vremuri, ei par patriei lor și chiar slujitorilor nu doar bisericii, ci în conflictele profunde. al naționalismelor moderne b idealuri ale bisericii, sistemul romano-catolic oferă un sprijin prețios luptătorilor ecleziastici locali împotriva păgânismului neevanghelic în apărarea independenței și demnității bisericii. Această trăsătură pozitivă a sistemului roman nu este neapărat legată de dogma infailibilității papale. Este de conceput și în afara acestei dogme, în sistemul canonic al acelei „monarhii ecleziastice” (dacă vreți, limitată constituțional), care este și legea pentru bisericile ortodoxe răsăritene. Asemenea „monarhii” nu dogmatice, ci canonice, extern-organizaționale ale patriarhiilor, care se ridică deasupra granițelor înguste ale statelor și naționalităților individuale, este idealul practic al timpului nostru, când toate forțele lumii, atât cele bune cât și cele rele, sunt organizate. în forţe mondiale.magnitudini şi sporesc puterea lor prin aceste adunări şi înmulţiri .

Bisericile protestante, amestecându-se în mod natural și amiabil cu viața națiunilor individuale, suferă, fără îndoială, acum din cauza asocierii lor prea strânse cu statele-națiune. Un fel de a le aduna laolaltă pentru a-i elibera de pe căile prea înguste ale intereselor locale este o sarcină care ar trebui să intereseze toate bisericile, ca părți ale unui singur creștinism, care trebuie să îndure lupta împotriva noilor forme de anti-anticipalitate mondială. Creştinism.

Sarcinile organizatorice ale bisericilor ortodoxe, din acest punct de vedere, sunt aceleași, adică adunarea de biserici autocefale separate împrăștiate în mici fracțiuni naționale, subordonate de facto și uneori aservite statului, în uniuni catedrale organizate care pot pune individual. biserici aflate într-o poziție oarecum ridicată deasupra națiunilor lor. Ortodoxia împrăștiată, mai ales în vremurile noastre „comuniste” și „fasciste”, care nu stă pe ceremonie cu niciuna; și în special cu libertatea religioasă, este necesar să ne grăbim;

este

ei bine, sprijin în sine, indicat de canoane, mari „monarhii” bisericești și concilii ecumenice. Practica ungerii întregului Răsărit Ortodox, comuniunea sa reciprocă și unificarea extrateritorială sub forma, pentru prima dată, cel puțin a sinoadelor permanente interconsiliare, este o sarcină urgentă a momentului, dictată în special de sarcinile biserica în raport cu viaţa naţională şi prin noi pericole care cresc pe acest pământ din elementele naţionalismului păgân .

Adunarea în mari complexe de credințe individuale este doar o etapă către adunarea întregului creștinism, a tuturor bisericilor, nu într-o „unie” impersonală și uniformă a modelului imperialist roman, ci într-o uniune liberă și autonomă în părți care cooperează în apărarea comună baza Evangheliei lumii creștine împotriva lumii anti-creștine care sunt puse laolaltă putere

Privind întrebarea pe două planuri rezultă o aparentă contradicție. Din punct de vedere dogmatic-mistic, este necesar să se protejeze principiul național de neglijarea Bisericii ascetice, iar din punct de vedere practic, biserica trebuie ferită de naționalismul păgân. Reconcilierea constă în stabilirea normală a ambelor principii. După ce și-a dezvăluit pe deplin învățătura, Biserica va fi un inspirator activ al vieții naționale și nu un geniu național pervertit de ateism va rămâne prieten și fiu al Bisericii.

A. Kartashev.

Paris. VIII, 1932.

O BISERICA DE FRONTIERĂ

Este foarte greu de dat o definiție exactă și fermă a rasismului sau schismei (distingând „definiția teologică" de o simplă „descriere canonică"). Căci în Biserică există întotdeauna ceva contradictoriu și nefiresc, un paradox și o ghicitoare. Căci Biserica este unitate. Și toată ființa Ei este în această unitate și unitate, în Hristos și în Hristos. „Căci toți am fost botezați printr-un singur Duh într-un singur trup" (7 Cor. XII. 13). Iar prototipul acestei unități este Trinitatea consubstanțială. Măsura acestei unități este individualitatea (sau catolicitatea), când impenetrabilitatea conștiințelor personale este înmuiată și chiar înlăturată în unanimitate și unanimitate perfectă, iar o mulțime de credincioși au o singură inimă și un singur suflet (comparați cu Dtyan. IU. 32). Schisma, dimpotrivă, este singurătate, izolare, pierdere și negare a catolicității. Spiritul schismei este opusul direct al bisericii... Problema naturii și semnificației diviziunilor și schismelor bisericești a fost pusă în toată acuitatea ei deja în memorabilele dispute de botez din secolul al II-lea. Și Sf. Ciprian al Cartaginei, cu o consecvență nesfârșită, a dezvoltat apoi doctrina despre lipsa de grație a oricărei schisme și mai exact cum este o schismă. Întregul punct și întregul accent logic al raționamentului său a fost în convingerea că sacramentele au fost stabilite în Biserică. Prin urmare, ele sunt și pot fi realizate numai în Biserică – în comuniune și catolicitate. Și, prin urmare, orice încălcare a catolicității și a unității duce imediat dincolo de ultimul gard, într-un anumit „în n ѣ" decisiv. Orice schismă pentru Sf. Ciprian este plecarea din Biserică, din acel pământ sfânt și sfânt, de unde izvorăște numai izvorul botezului, cheia apei mântuitoare (quia una est aqua in ecclesia sancta, S. C u p r. apist. LXXI, 2). Predare

nu st. Cyprian despre lipsa de grație a schismelor este doar reversul învățăturii sale despre unitate și catolicitate... Acesta nu este locul și timpul pentru a reaminti și repovesti argumentele și dovezile lui Ciprian. Toată lumea își amintește și le cunoaște, ar trebui să știe,

ar trebui să-și amintească. Nu s-au răcit până acum... Influența istorică a lui Cyprian a fost lungă și puternică. Și, strict vorbind, în premisele lor teologice, învățătura Sf. Cyprian nu a fost niciodată respins. Nici Augustin nu este atât de departe de Ciprian. S-a certat cu donatiștii, nu cu Cyprian însuși și nu l-a infirmat pe Cyprian și a argumentat mai mult despre măsuri și concluzii practice. În discuțiile sale despre unitatea Bisericii, despre unitatea iubirii, cât și despre condiția necesară și decisivă pentru acțiunea mântuitoare a sacramentelor, Augustin, de fapt, îl repetă pe Ciprian, cu cuvinte noi... Concluziile practice ale lui Ciprian nu au fost acceptate și reținute de către Conștiința bisericească. Și se pune întrebarea: cum a fost posibil acest lucru dacă premisele nu au fost contestate sau lăsate deoparte... Nu este nevoie să intrăm în detaliile istoriei destul de obscure și confuze a relațiilor canonice ale Bisericii cu schismaticii și ereticii. Este suficient să stabilim că există cazuri în care, prin însăși modul de acțiune, Biserica arată clar că sacramentele sunt semnificative chiar și în schisme, chiar și printre eretici - că sacramentele pot fi săvârșite și în afara limitelor canonice ale Bisericii. Pe cei care provin din schisme și chiar din erezii, de obicei, Biserica nu îi acceptă prin botez, în mod evident dând de înțeles sau presupunând că ei au fost de fapt botezați înainte, în schismele și ereziile lor. În multe cazuri, Biserica îi acceptă pe cei care se alătură fără să fie unși, iar clerul adesea „în rangul lor actual”, ceea ce cu atât mai mult trebuie înțeles și interpretat în sensul recunoașterii semnificației sau realității preoției corespunzătoare îndeplinite asupra lor. „în afara Bisericii”. Dar dacă sacramentele sunt săvârșite, atunci numai de Duhul Sfânt... Regulile canonice stabilesc sau dezvăluie un anumit paradox mistic. Prin felul acțiunilor ei, Biserica, parcă, mărturisește că teritoriul ei mistic se extinde încă dincolo de pragul canonic, că „lumea exterioară” nu începe încă imediat... Avea dreptate Sfântul Ciprian: se săvârșesc sacramentele. numai în Biserică. Dar acest „în” l-a definit în grabă și prea restrâns. Și nu este necesar să concluzionăm mai degrabă în ordine inversă: acolo unde se săvârșesc sacramentele, acolo este Biserica... Sfântul Ciprian a pornit de la presupunerea tacită că hotarul canonic al Bisericii

la în și există întotdeauna și astfel o graniță carismatică. Și această identificare nedovedită nu a fost confirmată de conștiința de sine conciliară. Biserica, ca organism mistic, ca „trup” misterios al lui Hristos, nu poate fi descrisă în mod adecvat doar în termeni sau categorii canonice. Și adevăratele granițe ale Bisericii nu pot fi stabilite sau recunoscute numai prin semne sau repere canonice. De foarte multe ori, linia canonică o indică și pe cea carismatică, iar ceea ce este legat pe pământ este strâns de un nod insolubil și în ceruri. Dar nu in totdeauna. Mai des: nu imediat. În ființa ei sacramentală sau mistică, Biserica depășește în general măsurile canonice. Prin urmare, ruptura canonică nu înseamnă încă imediat pustiire mistică și sărăcire... Tot ceea ce a vorbit Ciprian despre unitatea Bisericii și a sacramentelor poate și trebuie acceptat. Dar nu ar trebui, împreună cu el, să urmărească ultimul contur al corpului Bisericii numai după puncte canonice...

Și aici apare o întrebare generală și o îndoială. Sunt aceste reguli și acțiuni canonice supuse generalizării teologice? Este posibil să presupunem în spatele lor motive și fundamente teologice sau dogmatice. Sau, mai degrabă, în ele se exprimă doar discreția și îngăduința pastorală. Nu ar trebui să fie înțeles modul canonic de acțiune mai mult în sensul unei tăcere condescendentă despre lipsă de har decât în sensul recunoașterii realității sau semnificației preoției schismatice. Și, prin urmare, este greu posibil să implicăm sau să introduceți cu prudență faptele canonice în argumentația teologică... Această obiecție este legată de teoria așa-zisului. „icoane despre -m i și (*) ... În uzul obișnuit al bisericii, οίκο-

♦) Doctrina economiei bisericești este cea mai dezvoltată în literatura teologică greacă. Voi nota doar: Chr. Άνδ-μούτσος, Δογματική της ορθοδόξου ανατολικής, Εκλησίας έν Αθ. 1907, σες 306 κτλ.; K. I. 1913, σελ. 162 κτλ.; al lui, The Principie of Economy, The Church Quarterly Rev., No 231, Apr. 1933; cf. F. G a V in, Câteva aspecte ale gândirii ortodoxe grecești contemporane, 19, p. 292 și urm.; Z. S paci 1 , SJ, Doctrina ţhelologiae Orientis se-tipara de Sacramento baptismi, Orientalia Christ. VI, 4, R. 1926. Puțini oameni din știința teologică rusă au avut un asemenea punct de vedere. mier. corespondența dintre M. A nt o n i I și R. Gardiner, în jurnalul Faith and Reason, 1915, 4, 17; 1916. 8-9,12, și mai ales articolul lui A. Hilarion, Unitatea Bisericii și Conferința Mondială a Creștinismului, Buletinul Teologic, 1917, ianuarie. Vezi, de asemenea, J. A. Douglas, T he relations of the Anglican Churches With the Èastem-Orthodox, L. 1921, p. 51 și urm.; Principiul ortodox al economiei și exercitarea lui, Răsăritul creștin, XIII. 3-4, 1932, și Economie Intercommunion în Raportul Comitetului pentru a lua în considerare constatările lui Laris. coni.

νομία este un termen cu multe sensuri. În sensul cel mai larg, „economia” îmbrățișează și înseamnă întreaga lucrare a mântuirii (cf. Colosul I.25; Efes. I.io; III.2.9.). Vulgata transmite de obicei: dispensatio (♦). În limbajul canonic, „economia” nu a devenit termen. Este mai degrabă un cuvânt descriptiv, un fel de caracteristică generală – „economia” se opune „acrivia”, ca un fel de atenuare a disciplinei bisericești, ca un fel de „exceptare” sau excepție de la „lege strictă” (jus strictum) sau de sub o regulă generală. Iar motivul motrice al „economiei” este tocmai „filantropia”, discreția pastorală, calculul pedagogic – întotdeauna un argument din utilitatea muncii. „Economia” este mai degrabă un principiu pedagogic decât unul canonic. „Economia” este un corelativ pastoral al conștiinței canonice. Și fiecare pastor individual din parohia sa, cu atât mai mult episcopul și consiliul episcopilor, poate și trebuie să exercite „economia”. Căci „economia” înseamnă păstorit, iar păstoritul este „economia”... Aceasta este toată puterea și vitalitatea principiului „economic”. Dar aici constă limitarea sa. Nu orice întrebare poate fi pusă și rezolvată în ordinea „economiei”... Și acum întrebarea este: este posibil să se ridice problema schismaticilor și ereticilor doar ca o chestiune de „economie”... Desigur, deoarece vorbim despre dobândirea sufletelor pierdute pentru adevărul catolic, despre metodele de a le aduce „în

mintea adevărului”, orice acțiune trebuie să fie „economică”, adică. e. pastoral, co-crucificator, iubitor. Se cuvine să plecăm nouăzeci și nouă și să căutăm oaia rătăcită... Dar cu atât mai mult, se cere sinceritate și sinceritate deplină... Și nu numai în domeniul dogmei se cere această acuratețe, rigoare și claritate fără ambiguitate, adică tocmai „acrivia” – pentru cum altfel se poate ajunge la unanimitate. Precizia și claritatea sunt necesare mai ales în diagnosticul mistic. De aceea chestiunea clerului schismaticilor și ereticilor trebuie pusă și discutată în ordinea celei mai riguroase examinări. Căci aici nu este atât o quaestio júris cât o quaestio facti - și chestiunea unui fapt mistic, a unei realități sacramentale. Nu este vorba atât de „recunoaștere”, cât este vorba de un diagnostic – este necesar să cunoaștem sau să recunoaștem... Este din punct de vedere radical al Sf. Cyprian este cea mai puțin compatibilă „economia” în această chestiune. Dacă, dincolo de limitele canonice ale Bisericii, imediat începe lipsa de har

*) Cf. A. d'A1e s, Le mot οικονομία dans la langue théologique de St. Irenee, Revue des études grecques, or. XXII, 1919, p. 1-9.

ba, golul, iar schismaticii nu au fost botezați deloc și rămân încă în întunericul pre-botezal, cu atât mai necesară în acțiunile și judecățile Bisericii este claritatea desăvârșită, rigoarea, perseverența. Și nicio „indulgență” nu este nepotrivită aici, și pur și simplu imposibilă, și nu sunt permise concesii... Este posibil să admitem, de fapt, că Biserica îi acceptă pe aceștia sau aceia schismatici, și chiar eretici, în componența sa nu numai prin botez pentru a le facilita pasul decisiv... În orice caz, aceasta ar fi o conformare foarte periculoasă și nesăbuită.Ar fi mai degrabă o îngăduință a slăbiciunii umane, a iubirii de sine și a lipsei de credință – iar îngăduința este cu atât mai periculoasă cu cât creează întreaga înfățișare a recunoașterii de către biserică a sacramentelor schismatice sau a preoților semnificative, și nu numai în percepția schismaticilor sau a celor din afară, ci și în mintea majorității bisericești însăși, și chiar a autorităților bisericești. Și mai mult decât atât, acest mod de acțiune este folosit pentru că creează această înfățișare... Dacă într-adevăr, Biserica era pe deplin convinsă că în schisme și erezii nu se face botezul, indiferent în ce scop reunește schismaticii fără botez.. Este cu adevărat doar pentru a-i salva de rușinea falsă într-o mărturisire deschisă că nu au fost încă botezați?.. Este cu adevărat posibil să recunoaștem un astfel de motiv ca fiind vrednic, convingător și binecuvântat?... prin raționalitate și tăcere... Spre o nedumerire justă, este posibil, prin analogie, să se alăture Bisericii fără re-shche n și eu, și evrei și mahomedani, „după economie”, Met. Anthony a răspuns cu deplină sinceritate: „La urma urmei, toți astfel de neofiți, precum și cei botezați în numele lui Montana și Priscila, nu vor pretinde ei înșiși intrarea în Biserică fără scufundare cu rostirea cuvintelor: „În numele lui. Tată” și așa mai departe. Numai acei schismatici și eretici, al căror botez, închinare și structură ierarhică, în exterior diferă puțin de cele ale Bisericii, pot avea o asemenea pretenție, datorită unei înțelegeri vagi a harului Bisericii: este foarte jignitor pentru ei, atunci când sunt

convertiți la Biserica, să ajungă la același nivel cu păgânii și evreii. De aceea Biserica, condescendentă la slăbiciunea lor, nu a săvârșit asupra lor acțiunea exterioară a botezului, dându-le acest har în a doua taină” {Credință și Rațiune. 1916. 8-9, p. 887-888). Rescriu această tiradă cu o nedumerire nedumerită. Din argumentele Mitropolitului Anthony, prin bun simț, ar fi trebuit să tragă o concluzie exact opusă celei sale. Pentru a-i aduce pe „neofiții” slabi și nerezonabili la „înțelegerea clară a harului bisericesc” care le lipsește,

cu atât mai necesar și mai potrivit să „înfăptuim asupra lor acțiunea exterioară a botezului”, în loc să le dăm lor și multor altora nu doar un motiv, ci și un motiv de a se lăsa înșelați de acest fapt ambiguu că „botezul, închinarea și ordinea ierarhică în aparență diferă puțin de biserică”. Și întrebarea este, cine a dat Bisericii acest drept nici măcar de a schimba, ci pur și simplu de a anula „acțiunea exterioară a botezului”, săvârșind-o în astfel de cazuri doar mental, implicit sau intenționat, în timpul săvârșirii „al doilea sacrament” (peste nebotezat...). Desigur, în cazuri speciale și extraordinare, „acțiunea exterioară” („forma”) poate fi chiar anulată – așa este botezul cu sânge al martirului, sau chiar așa-zisul. baptisma flaminis. Totuși, acest lucru este admisibil numai in casu necessita tis... Și aici nu există aproape nicio analogie cu îngăduința sistematică a resentimentelor și a auto-înșelarii altcuiva... Dacă „economia” este o discreție pastorală care duce la beneficiul și mântuirea suflete umane, atunci într-un asemenea caz s-ar putea vorbi doar de „economie pe dinăuntru”. Aceasta ar fi o digresiune deliberată în ambiguitate și obscuritate - și de dragul succesului extern, deoarece biserica internă a „neofiților” nu poate avea loc cu o asemenea tăcere. Cu greu este posibil să acuzi Biserica de o intenție atât de falsă și vicleană. Și, în orice caz, rezultatul practic al acestei „economii” trebuie recunoscut ca fiind destul de neașteptat: în Biserica însăși, majoritatea și-a format convingerea că sacramentele sunt săvârșite printre schismatici și că chiar și în schisme există o semnificație (deşi interzisă) ierarhie. Adevărata intenție a Bisericii în acțiunile și regulile ei este prea greu de recunoscut și de distins. Și din această parte, interpretarea „economică” a acestor reguli trebuie recunoscută ca neplauzibilă... Această interpretare „economică” provoacă și mai multe dificultăți din partea premiselor sale teologice generale. Cu greu este posibil să se asimileze puterea și dreptul Bisericii, așa cum ar fi, de a imputa inexistentul în prima, „să transforme nesemnificativul în semnificativ” (precum prof. Dovuniotis, Ch. R., p. . 97) o spune, „în ordinea economiei”... Mai ales atunci devine acută problema posibilității de a accepta clerici schismatici „în rangul existent”. În Biserica Rusă, cei care provin din romano-catolicism, sau din nestorianism etc., sunt acceptați în comuniune „prin renunțarea la erezii”, adică în sacramentul pocăinței. Episcopul dă clerului o iertare și, prin urmare, înlătură ceea ce se află asupra clerului schismatic.

kъ interdicție. Întrebarea este dacă este posibil să admitem că în această îngăduință și iertarea păcatelor, în mod tacit (și chiar în secret) botezul, confirmarea și hirotonirea, diaconial sau preoțesc, uneori episcopal, sunt săvârșite împreună și dobândite, - în plus, fără nici un fel de „ formă” sau „acțiune exterioară” clară și distinctivă, care ar ajuta să sesizeze și să descopere ce sacramente sunt săvârșite. Există aici o dublă ambiguitate: atât din partea motivelor, cât și din partea faptului însuși. Este posibil, de fapt, să se săvârșească sacramentele numai prin puterea „intenției”, fără acțiune vizibilă. Cu greu. Și nu pentru că „forma” are un fel de acțiune autosuficientă sau „magică”. Dar tocmai pentru că în acțiunea mistică „acțiunile exterioare” și afluxul harului sunt în esență inseparabile și inseparabile... Desigur, Biserica este vistieria harului și i s-a dat puterea de a observa și de a preda aceste daruri ale harului (Biserica este ταμ,ιοόχος της χάρι τος, KZK SPEAK teologi greci). Dar puterea Bisericii nu se extinde până la înseși temeliile vieții creștine... Și cu greu se poate crede că Biserica are dreptul, „în rânduiala economiei”, să admită la preoție fără hirotonire verbalul. clerici ai confesiunilor schismatice, care nici măcar nu au păstrat „succesiunea apostolică”, reînnoind chiar nu cu defectele, ci tocmai lipsa harului completă doar în ordinea puterii, intenției și recunoașterii, de altfel, nespus... O astfel de interpretare și Întreaga structură sacramentală a Bisericii, în general, se dovedește a fi prea extensibilă și moale... Și chiar și Hhomyakov a fost cu greu suficient de atent, când, în apărarea noii practici grecești de a accepta latinii reunificați prin botez, i-a scris lui V. Palmer ca acest. „Toate sacramentele pot fi în cele din urmă săvârșite doar în măruntaiele Bisericii Ortodoxe. Ce formă iau ei este o chestiune secundară. Prin împăcare (cu Biserica), sacramentul este reînnoit sau completat în virtutea reconcilierii; un rit eretic imperfect primește plinătatea și desăvârșirea sacramentului ortodox. În însuși faptul sau ritul reconcilierii stă în esență (virtual) repetarea misterelor anterioare. În consecință, aparenta repetare a botezului sau a creștinării, deși inutilă, nu are caracter de amăgire, ea mărturisește o diferență de rit, dar nu de concepte „... (Homiakov, Opere, vol. II, 1900, p. 345). Aici gândul este dublu. „Repetarea” sacramentului este nu numai de prisos, ci și inadmisibilă. Dacă nu a existat un „sacrament”, ci un „rit eretic imperfect” a fost îndeplinit mai devreme, atunci

sacramentul trebuie săvârșit pentru prima dată și, în plus, cu deplină franchețe și evidentă. În orice caz, sacramentele catolice nu sunt doar rituri și este posibil să tratăm latura „exterioară” a misterelor cu un asemenea relativism disciplinar... Interpretarea „economică” a canoanelor ar putea fi convingătoare și plauzibilă doar cu direct și dovezi complet clare. Între timp, de obicei este susținută de date circumstanțiale și, mai ales, de presupuneri și concluzii. Interpretarea „economică” nu este învățătura Bisericii. Aceasta este doar o „opinie teologică” privată, foarte târzie și controversată, care a apărut într-o perioadă de confuzie și declin teologic, într-o dorință grăbită de a se separa cât mai puternic de teologia romană...

Teologia romană permite și recunoaște că și în schisme rămâne o ierarhie semnificativă și chiar, într-un anumit sens, se păstrează „succesiunea apostolică”, astfel încât sacramentele, în anumite condiții, pot să apară și au loc între schismatici și chiar eretici. Presuppozițiile de bază ale acestei teologii sacramentale au fost deja stabilite cu suficientă siguranță de către Fericitul. Augustin. Iar teologul ortodox are toate motivele să țină seama de teologia lui Augustin în sinteza sa doctrinară... Primul lucru care atrage atenția la Augustin este că Augustin leagă organic problema semnificației sacramentelor cu doctrina generală a Bisericii. Realitatea sacramentelor săvârșite de schismatici înseamnă pentru Augustin continuitatea legăturilor cu Biserica. El afirmă direct că Biserica operează în sacramentele schismaticilor – ea le naște pe unele înăuntrul ei, iar pe altele în afară, dintr-un slujitor – și tocmai din acest motiv botezul schismatic este semnificativ pentru că Biserica îl săvârșește (vezi S. August, de bapt. 1, 15, 23). Semnificativ în schisme este ceea ce este în ei de la Biserică, care în mâinile lor rămâne proprietatea și sfințenia Bisericii, și prin care ei sunt încă cu Biserica, în quÎBUsdam rebus nobiscum sunt... Unitatea Bisericii este creat printr-o dublă legătură: „unitatea Duhului” și „uniunea păcii” (cf. Efes. IU. h). Și astfel, „unirea lumii” este sfâșiată și dizolvată în schismă și dezbinare, dar „unitatea Duhului” în sacramente nu a încetat încă. Acesta este un paradox deosebit al existenței schismatice: schisma rămâne unită cu Biserica în harul sacramentelor, aceasta se transformă în condamnare, odată ce iubirea și reciprocitatea conciliară se usucă. Și cu aceasta este legată a doua distincție principală a beatitudinii. Augustin, distincția dintre „semnificația” (sau „realitatea”, realitate) și „eficacitatea” sacramentelor. Sacramentele schismaticilor

semnificativă, adică cu adevărat esența sacramentelor. Dar aceste sacramente sunt ineficiente (non-efficacia), în virtutea schismei sau a separării în sine. Căci în schismă și dezbinare dragostea se usucă, dar fără iubire mântuirea este imposibilă... Există două laturi ale mântuirii: acțiunea obiectivă a harului și isprava subiectivă sau fidelitatea. În schisme încă mai respiră Duhul Sfânt și sfințitor. Dar în încăpăţânarea şi slăbiciunea schismei, vindecarea nu se împlineşte. Nu este adevărat să spunem că la clerul schismatic nu se întâmplă absolut nimic, căci dacă cineva recunoaște în ei acțiuni goale și cuvinte lipsite de har, atunci ele nu sunt doar goale, ci se transformă într-un fel de blasfemie și un fals de rău augur. Dacă preoțiile schismaticilor nu sunt sacramente, ele sunt o caricatură blasfemioasă. Și atunci nici tăcerea „economică” și nici acoperirea „economică” a păcatului nu este posibilă. Un rit sacramental nu poate fi doar un rit, gol, ci nevinovat. Sacramentul se săvârșește de fapt... Dar nu se poate spune că sacramentele sunt „folosite” în schisme. Tocmai pentru că sacramentele nu sunt „acte magice”... Până la urmă, se poate primi și Euharistia „la judecată și la osândă”. Dar aceasta nu respinge realitatea sau „semnificația” sacramentului euharistic însuși... Și același lucru se poate spune chiar și despre botez: harul botezului trebuie reînnoit în faptă și slujire neîncetată, altfel va rămâne

tocmai „inactiv”. Din acest punct de vedere, Sf. Grigore de Nyssa a denunțat cu mare energie obiceiul de a amâna botezul până la ceasul morții, sau până la anii înaintați, cel puțin, pentru a nu murdări hainele de botez. El suportă stresul: Botezul nu este doar sfârșitul unei existențe păcătoase, ci mai mult decât doar începutul. Iar harul botezului nu este doar iertarea păcatelor, ci și un dar sau un gaj de realizare. Numele este inclus în listele militare. Dar onoarea unui războinic este în isprăvile sale, nu numai în rangul său. Și ce înseamnă botezul fără isprăvi... Nimic altceva decât ceea ce vrea să spună Augustin cu distincția sa între „caracter” și „har”. Și, în orice caz, un anumit „semn” sau „pecete” rămâne asupra fiecărui botezat, chiar dacă acesta cade și se retrage, și toată lumea va fi chinuită în Ziua Judecății despre acest „semn” sau jurământ. Cei botezați se deosebesc de cei nebotezați, chiar dacă harul botezului nu a înflorit în faptele și faptele lor, dacă și-au stricat și irosit toată viața. Aceasta este o urmă de neșters a atingerii divine... Pentru toată teologia sacramentală, binecuvântată. Augustin se caracterizează prin această distincție clară între doi factori inseparabili ai ființei sacramentale: harul lui Dumnezeu și iubirea omului. Dar gata

sacrament prin har, nu prin iubire. Cu toate acestea, o persoană va fi mântuită în libertate și nu în violență și, prin urmare, în afara catolicității și iubirii, harul nu se aprinde cumva cu o flacără dătătoare de viață ... Rămâne neclar cum continuă acțiunea Duhului în afara canonului. gardul Bisericii. Cât de semnificative sunt sacramentele în afara comuniunei... Sacramente furate, sacramente în mâinile hoților... Teologia romană de mai târziu răspunde la această întrebare cu doctrina validității sacramentelor ex opere operato (în contrast: ex opere operantis, scit . ministri). Augustin nu face această distincție. Dar el a înțeles semnificația sacramentelor în afara unității canonice în același sens. Până la urmă, opus operatum înseamnă și, în primul rând, independența sacramentului față de acțiunea personală a duhovnicului – Biserica este cea care săvârșește sacramentele, iar în ea Hristos este Marele Preot. Sacramentele sunt celebrate prin rugăciune și acțiunea Bisericii, ex opere orantis et operantis Ecclesiae. Și în acest sens, doctrina semnificației ex opere operato trebuie acceptată... Pentru Augustin, nu era atât de important ca sacramentele să fie „ilegale” și „nepermise” („illicita”) în rândul schismaticilor, este a fost mult mai important că schisma este o risipă de iubire... Cu toate acestea, Iubirea lui Dumnezeu trece peste iubirea non-umană și învinge. Și în schismele în sine (și chiar printre eretici) Biserica continuă să-și îndeplinească acțiunea mântuitoare și sfințitoare... Poate că nu este necesar să spunem că schismaticii sunt încă în Biserică – acest lucru, în orice caz, nu este foarte exact. și sună ambiguu. Mai degrabă, Biserica continuă să opereze în schisme, anticipând ceasul tainic, când inima încăpățânată se va topi în căldura „harului anticipator”, iar voința sau setea de catolicitate și unitate va izbucni și va izbucni... „Semnificația” sacramentelor în rândul schismaticilor este garanția lor misterioasă a revenirii la plinătatea și unitatea catolice... Teologia sacramentală a fericirii. Augustin nu a fost acceptat de Biserica Răsăriteană în antichitate, nici nu a fost acceptat de teologia bizantină, nu pentru că ar fi văzut sau bănuit

ceva străin sau de prisos în el. Augustin nu era în general bine cunoscut în Orient... În vremurile moderne, în Orientul ortodox și în Rusia, învățătura despre sacramente a fost adesea expusă după modelul roman, iar aceasta nu era încă o asimilare creativă a conceptului augustinian. Teologia ortodoxă modernă trebuie să recunoască și să interpreteze practica canonică tradițională a Bisericii în raport cu ereticii și schismaticii pe baza acelor premise generale care au fost stabilite de Augustin...

Trebuie reținut cu fermitate: afirmarea „semnificației” sacramentelor și a ierarhiei însăși în schisme, beatitudine. Augustin deloc

nu a înmuiat sau șters liniile care delimitau schisma și catolicitatea. Aceasta nu este atât o fațetă canonică, cât și spirituală - iubirea conciliară în Biserică sau separatismul și înstrăinarea în schisme. Și acesta, pentru Augustin, este pragul mântuirii... Căci, până la urmă, harul lucrează, dar nu mântuiește în afara catolicității... El nu se folosește de Hristos)... De aceea, cu toată „realitatea” și „semnificația” ierarhiei schismatice, nu se poate vorbi în sensul strict al păstrării „succesiunii apostolice” în afara catolicității canonice. Această întrebare este tratată exhaustiv și cu mare perspicacitate într-un articol remarcabil al regretatului C. G. Turner, Apostolie Succession, în Essays on the Early History of the Churchs and the Ministry, ed. de H. B. Surté (1918). Și de aici rezultă cu certitudine că așa-numitul Teoria ramurilor bisericii. Această teorie înfățișează prea multumit și sigur schisma lumii creștine. Un observator din afară poate să nu distingă imediat ramurile „schismatice” de tulpina „catolică” în sine. Și totuși, în esența sa, „schisma” nu este doar o ramură. Există și voința de schismă... Există o regiune misterioasă și chiar enigmatică dincolo de granițele canonice ale Bisericii, unde se săvârșesc încă sacramentele, unde inimile ard și ard atât de des în credință, și în dragoste și în ispravă. ... Acest lucru trebuie recunoscut, dar trebuie să ne amintim și că frontiera este reală, că nu există unitate... Homiakov părea să vorbească despre asta. „Deoarece Biserica pământească și vizibilă nu este încă plinătatea și desăvârșirea întregii Biserici, pe care Domnul a numit-o să se înfățișeze la judecata finală a întregii creații, ea creează și cunoaște numai în limitele ei, fără a judeca restul omenirii (după cuvintele Apostolului Pavel către Corinteni) și doar recunoscând ca excomunicați, adică neaparținând Ei, pe cei care sunt ei înșiși excomunicați de la Ea. Restul omenirii, fie străină de Biserică, fie legată de Ea prin legături pe care Dumnezeu nu s-a învrednicit să i le deschidă, Ea o lasă la judecata zilei mari ”(Biserica este Una, § 2)... Și în același sens al Met. Filaret din Moscova sa hotărât să vorbească despre Biserici „nu pur adevărate”. „Să știți că nicio Biserică care crede că Isus este Hristosul, nu îndrăznesc să o numesc falsă. Biserica creștină poate fi fie pur adevărată, mărturisind învățătura divină adevărată și mântuitoare, fără amestecul de fals și dăunător.

părerea umană, sau nu pur adevărată, amestecând părerile omenești false și dăunătoare cu credința adevărată și mântuitoare a învățăturii lui Hristos” (Conversație între cercetătorii și încrezători despre Ortodoxia Bisericii Răsăritene Greco-ruse, Moscova, 1833, p. 27-29).). „Acum așteptați ca eu să judec cealaltă jumătate dintre creștinii de astăzi”, spune Mitropolitul. Filaret în conversația finală. „Dar mă uit doar la ea. Parțial, văd cum Capul și Domnul Bisericii doctorează vulnerabilitatea multă și profundă a șarpelui antic în toate părțile și membrii acestuia, atașând fie vindecare blândă, apoi puternică, și chiar foc și glande, pentru a atenua firmware, pentru a extrage otrava, astfel încât veninosul să separe excrescentele sălbatice pentru a reînnoi spiritul și viața în compuși pe jumătate morți și amorțiți. Și astfel mă afirm în credința că puterea lui Dumnezeu va triumfa în cele din urmă asupra infirmităților omenești, binele asupra răului, unitatea asupra diviziunii, viața asupra morții” (p. 135)... Aceasta este doar o sarcină sau o caracteristică generală. În ea, nu totul este clar și dovedit. Dar întrebarea este pusă pe bună dreptate. Sunt multe legături care nu au fost încă rupte, prin care schismele sunt ținute împreună într-un fel de unitate... Și toată atenția și toată voința trebuie adunate și îndreptate spre epuizarea încăpățânării discordiei. „Nu căutăm biruința, ci întoarcerea fraților, despărțirea de care ne chinuiește” (cuvintele Sfântului Grigorie Teologul) ... *)

Preotul George Florovsky.

Rev. Ziua Sergiya

5-18. VII. 1933.

♦) Cf. de asemenea colecția recent apărută: (Reîntregirea creștină. Problema ecumenica în conștiința ortodoxă, Paris, 1933, și în ea mai ales articolul de O. S. Bulgakov: La fântâna lui Iacov, Despre unitatea reală a Bisericii despărțite în credință, rugăciune. și sacramente.Vezi mai sus articolul meu: Problems of Christian Reunification, în jurnalul Put, cartea 37, februarie 1933 (în rusă).

IDEEA GENERALĂ DE FILOZOFIE ȘI MISIUNEA SA PUBLICĂ

O soartă uimitoare a avut acea școală filozofică germană care a fost poate cel mai remarcabil fenomen filosofic de la marile sisteme germane ale idealismului clasic – vorbim despre școala fenomenologică. Ea a început cu o declarație îndrăzneață a filozofiei ca o „știință riguroasă”. Această știință este chemată să contemple și să reproducă adecvat în cuvântul uman – nu „fenomene” ale lumii naturale, ci „esențe” pure, idei pure în sensul platonic al cuvântului. Fondatorul școlii, E. Husserl, în experiența „văzării” unor astfel de idei, a dat peste ideea de conștiință. S-a dovedit că aici nu mai era vorba de „a vedea” obiecte ideale, ci de „văzătorul” însuși. Astfel, fenomenologia lui Husserl, în dezvoltarea sa ulterioară, capătă caracterul unei doctrine a conștiinței, ceea ce o apropie de idealismul clasic german. Oricine a urmărit dezvoltarea filozofiei lui Husserl va fi de acord că

fenomenologia s-a încurcat în această doctrină a conștiinței. A căzut în subtilități incredibile, s-a dizolvat în distincții și a dat naștere unui fel de scolastică modernă. Un curent eliberator a fost introdus în fenomenologie de către unul dintre reprezentanții săi străluciți, Max Scheler. În interpretarea sa, „viziunea” ideilor și esențelor pure s-a transformat în cunoașterea sensului metafizic al diferitelor fenomene ale lumii obiective și ale sufletului nostru. Cu Scheler, subiectul fenomenologiei s-a extins enorm, dar, în comparație cu Husserl, și-a pierdut fermitatea contururilor. Un alt pas în această direcție a fost făcut de Martin Heideger, care este poate cel mai popular dintre filozofii germani moderni. Heidegger numește „fenomen” tot ceea ce s-a manifestat cumva, care este capabil de manifestare,

care se poate „dezvălui în sine”. Subiectul fenomenologiei este astfel orice ființă manifestată. Filosofia este chemată să descopere „sensul” acestei ființe revelate, metoda ei este metoda „interpretarii” – de aceea Heideger numește fenomenologia „hermeneutică”.

Vedem că conceptul suprem și cel mai general pentru Heidegger.?. devine conceptul de a fi. În acest sens, filosofia lui Heidegger este un fel de întoarcere la tradiția aristotelică, și, în consecință, la tradiția scolastică (ceea ce se poate observa, însă, în alte tendințe ale școlii fenomenologice, de exemplu, în doctrina „intenționalității” , etc.). Dar printre obiectele îmbrățișate de ideea de a fi, la Heideger, o persoană, o personalitate umană, capătă o semnificație filozofică aparte. Ea ia locul conștiinței pure a lui Husserl și se transformă în acel mediu prin care și prin care are loc procesul de filosofare. Cu terminologia complicată, originală și aproape intraductibilă caracteristică lui Heidegger, „omul” nu este numit „subiect”, nu purtător de conștiință, ci cuvântul german „dazein” - un cuvânt care în sensul său original a fost folosit pentru a desemna „ real”, „cash”, iar ulterior a dobândit sensul a tot ceea ce coincide cu „viața hotărâtă”, cu „existența la îndemână”, cu viața în general. Pentru Heidegger, „viața existentă” (și așa vom traduce cuvântul „dazein”) diferă de alte tipuri de ființă prin faptul că este „întorsă în ființa sa către ea însăși”. Această întoarcere a vieții spre sine, ca caracter special, ca trăsătură distinctivă, Heidegger o numește „existență (existență), în sensul în care se spune despre o persoană că el „își trage existența”. „Existența” este opera esențială a vieții, preocuparea ei, vocația ei.

Întorsătura pe care a trăit-o fenomenologia este izbitoare și enormă: „conștiința” lui Husserl, pe care el tinde mereu să o identifice cu gândirea (cogitatio), a fost înlocuită de fenomenul irațional al vieții. Intuiția entităților logice a fost înlocuită de „hermeneutica” acestei vieți. Cu toate acestea, în ciuda acestei întorsături, Heideger încă aderă la multe tradiții ale școlii fenomenologice, fiind încă ghidat de dorința de a deveni „mai aproape de lucruri”, de a se dizolva într-un obiect cognoscibil. El avertizează filozofia împotriva a tot felul de construcții arbitrare și neobiective. Dar și alți reprezentanți ai școlii fenomenologice rup de aceste tradiții. La doi

ani după lansarea lucrării principale a lui Heidegger, Paul Hoffmann a constatat că el

Leniye la obiectivitatea în gura lui Heidegger este inconsecventă (*). El a subliniat că „sensul” revelat prin interpretarea ființei este ceva opus lucrului și obiectului. „Semnificația” este actuală în imediata sa experiență și empatia vieții. Înțelegerea sensului nu se realizează prin intuiție obiectivă. În „sens” trebuie să trăiești, să fii direct prezent, să-l înțelegi direct. De aceea Hoffmann neagă însăși conceptul de metafizică, ca știință a ființei, și îl contrastează cu o știință specială nouă, pe care o numește „cunoaștere semnificativă” („Verstehende Sinn-Wissenschaft”). Pentru Hoffmann, ființa nu mai este un concept superior și este gata să rupă de tendința principală a filozofiei occidentale, care atribuia acest sens superior ființei.

În aceeași direcție se mișcă și gândul unui alt reprezentant recent al școlii fenomenologice, Jaspers, care în unele privințe nu merge atât de departe până la Hoffmann, în altele îl devansează (**). Jaspers, poate cel mai universal și sistematic dintre cei mai noi filosofi germani, nu caută în niciun caz să respingă complet cunoștințele filosofice care vizează cunoașterea obiectului: el încearcă să îmbine cunoașterea obiectivă cu cunoașterea fără obiect, să le îmbine într-o sinteză superioară. Conceptul de ființă este pentru el, ca și pentru Heidegger, cea mai înaltă categorie, iar filosofia lui are un sens net ontologic. Cu toate acestea, refuză în mare măsură să fie cunoaștere obiectivă și un fel de știință. „Filosofia”, spune el, „ca o pătrundere îndrăzneață în baza inaccesibilă a oricărei certitudini, trebuie neapărat să se îndepărteze de la calea cea bună dacă caută să se reverse în formele de predare despre un adevăr evident.” Filosofia capătă astfel o tentă subiectivă. Doar în ideea ei este filosofia „o cristalizare atemporală a atemporului”. De fapt, este reacția omului istoric la viața din jurul său. Tragându-și existența, o persoană se transformă în ființa sa către sine, încearcă să lumineze acest eveniment și poate face asta numai cu asta.

*) Mier. R. Hofmann, Methaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft, 1929. — De asemenea, alte lucrări ale aceluiași autor „Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit, Berlin Pom Verlag, 1929. . Heinemann, Neue Wege der Philosophie, Lpz. 1929.

♦♦) I aspers, Philosophie, Bd. T. III.

punct de vedere condiționat și relativ, care este determinat de poziția sa ca subiect. Vedem că școala fenomenologică ajunge de fapt la puncte de vedere cu totul opuse celor din care a început să filosofeze. La început, filosofia era o „știință riguroasă”, acum nu este altceva decât o anumită chestiune pur personală - o reflecție personală asupra sensului existenței personale.

II.

Nu puțini filozofi ruși au fost sub influența școlii fenomenologice. Se poate spune chiar că majoritatea celor care trăiesc astăzi și nu aderă la marxism au asimilat, într-o măsură sau alta, învățăturile separate ale fenomenologilor. Dar N. A. Berdyaev era cel mai departe de o astfel de influență. Nu a fost atras nici de platonismul lui Husserl, nici de o atracție intensă pentru obiectivitate, nici de analizele fenomenologice ale diverselor conținuturi mentale și spirituale, nici de teoria viziunii directe sau a intuiției, nici de atavismele scolastice întâlnite pe neașteptate în rândul fenomenologilor. Dar în ultima sa carte, N. A. Berdyaev descoperă brusc o atracție neașteptată pentru ultimele cotituri ale școlii fenomenologice - o atracție atât de puternică încât filosofia originală a lui N. A. Berdyaev a fost identificată de el cu „mama de analiză existențială” a lui Heideger și Jaspers și chiar exprimată. în terminologia acestor din urmă (*). N. A. Berdyaev abordează fenomenologia într-un mod care este direct opus modului în care s-a dezvoltat ea însăși. Nu o abordează organic, fără a parcurge întreaga evoluție complexă de la Husserl la Jaspers. Își ia doar ultima etapă – dacă poate fi cu adevărat considerată ultima – și o ia tocmai pentru că în această etapă a văzut ceva ce el însuși exprimase de multe ori, de care el însuși se apropia. S-a dovedit că filozoful rus original, care în sens strict nu a aparținut niciodată vreunei școli, a prețuit gânduri care coincid cu opiniile filozofiei școlare germane atât de străine pentru el. Un exemplu de ceea ce s-ar putea numi nașterea paralelă a ideilor filosofice separate.

În acest articol aș dori să-mi exprim atitudinea față de

·) N. A. B, erdya e în b . <Eu sunt lumea obiectelor. Experiență a filozofiei singurătății și comunicării. YMCA Press.

aceste idei „aeropurtate”. În aceste idei este vizibilă doar o singură față a erei noastre, alături de care există o altă față, nu mai puțin caracteristică și în multe privințe opusă. Și mai puțin de toate intenționez să polemizez cu N. A. Berdyaev și cu tendințele filozofice germane conexe. Aș dori să pun doar câteva întrebări pentru discuții filozofice. Înțeleg pe deplin că această discuție nu poate fi populară în cercurile largi de emigrați. În plan filosofic și spiritual, emigrația a devenit, din păcate, foarte sălbatică: nu depinde de filozofie – atât în ceea ce privește dificultatea vieții, cât și stările spirituale predominante, care în general se rezumă la cunoscuta formulă: „filosofează - mintea se va învârti”. Dar, poate, disputa filozofică va fi auzită de cineva - dacă nu acum, atunci în viitor, dacă nu aici, în Europa de Vest, atunci pe alt pământ. Evidențiez și pun trei probleme principale: problema subiectului și obiectului, problema subiectului cunoașterii filozofice și problema misiunii sociale a filosofiei.

III.

„Cunoașterea obiectivată, spune N. A. Berdyaev, este în sine defectuoasă și păcătoasă și este sursa căderii lumii.” „Lumea obiectivată este o lume fără Dumnezeu și inumană. Obiectivizarea lui Dumnezeu este transformarea Lui într-un lucru fără Dumnezeu și inuman. Cunoașterea obiectivată este cea mai de jos, care nu cunoaște decât generalul și nu dă cunoașterea „ființei în sine”. Există o altă cunoaștere, neobiectivă - cunoașterea directă de către persoana umană a esenței sale, a libertății sale originare preexistente. O astfel de cunoaștere este libertate pură, există o înțelegere activă, o descoperire a sensului în întuneric, o reacție creativă a libertății iluminate de a fi, o schimbare a ființei.

Această doctrină a cunoașterii „fără obiect”, la care N. A. Berdyaev aderă în urma lui Jaspers, nu este, într-adevăr, o mare veste în filozofie. Urmele sale sunt deja în Vedanta. Doctrina aristotelică și scolastică a lui Dumnezeu ca act pur este, fără îndoială, anticiparea sa religioasă și metafizică. În filosofia modernă poate fi găsită în Fichte. Ea stă la baza definirii subiectului psihologiei ca știință în rândul noilor kantieni ai școlii din Marburg (P. Natorp). În cele din urmă, Gentili, cu mare talent, l-a expus în al lui

cărți despre inteligența ca „act pur” (*). Lucrul nou pe care N. A. Berdyaev îl introduce în această doctrină este o separare completă de ideea de obiect, anihilarea completă, aș spune, exterminarea acestuia din urmă. Nu pot să nu remarc că Jaspers, cu care N. A. Berdyaev își subliniază rudenia, nu merge atât de departe în direcția indicată. Pentru Jaspers, există o corelație necesară între punctul de vedere asupra ființei ca obiect și punctul de vedere asupra lui ca libertate, decizie liberă și activitate liberă. Jaspers vorbește chiar de două posibile „trădări” în care poate cădea filosofia: poate trăda subiectul în numele obiectului și obiectul în numele subiectului. Mă tem că, din punctul de vedere al lui Jaspers, N. A. Berdyaev doar comite acest ultim tip de „trădare”. Dar, în esență, acest lucru nu este atât de important. Mult mai importantă este următoarea întrebare, pe care aș dori să o subliniez în primul rând. Mi se pare că toată această filozofie a subiectivismului pur și a actualismului i se poate reproșa următoarea confuzie filosofică esențială a conceptelor: tocmai confuzia a ceea ce eu numesc „obiect-ness”, adică forma cunoașterii exprimată în categoria obiectului. , cu „obiectivitate” sau „adevăr”, „expresia” corectă a cognoscibilului. Cunoașterea poate fi „exprimată corect”, și deci „adevărată” și, prin urmare, obiectivă, dar fără a se revărsa sub forma unui obiect. Și, invers, cunoștințele pot fi „obiective”, dar exprimate incorect și nu adevărate. Aceasta este o diferență esențială, care, în opinia mea, este trecută cu vederea atât de N. A. Berdyaev, cât și de toate tendințele filozofice conexe.

Când N. A. Berdyaev predă despre „existență” ca expresie directă a libertății originale, trebuie să sperăm că este pe deplin convins că această libertate în afirmațiile sale filosofice este pe deplin exprimată adecvat și în acest sens „obiectivă”. Doctrina libertății „existenței” conține o anume „asemenea”, un anume „ adevăr obiectiv” – altfel nu ar merita să vorbim despre această libertate. Că N. A.

Berdyaev este convins de acest adevăr – acest lucru ar putea fi dezvăluit imediat, de îndată ce îl punem față în față cu un determinist rău intenționat, care va afirma că conștiința directă a libertății este o înșelăciune sau o cunoaștere insuficientă a cauzelor, că totul este predeterminat etc. N. A. Berdyaev va spune – și pe bună dreptate – că un astfel de determinist ascunde

♦) O analiză remarcabilă a ideii de „cunoaștere non-obiectivă” se găsește în lucrările filozofului rus, V. E. Seseman.

cu ajutorul unei ipoteze filosofice exagerate, unul dintre cele mai incontestabile date care ni se dezvăluie. Cu cea mai mare convingere, el va afirma că manifestarea libertății în conștiința noastră este adevărată, adică obiectivă, acea ființă adevărată vorbește în ea și prin ea. Și în esență, N. A. Berdyaev afirmă această obiectivitate cu acea energie interioară și convingere care nu lasă loc de îndoială că are de-a face cu adevărul obiectiv și nimic altceva.

Dar sunt de acord că revelația libertății nu are loc într-o formă obiectivă – adică sub forma a ceva care mi se prezintă din afară, pe care îl observ din afară și despre care îmi consemnez impresiile în memorie. Cunoașterea libertății nu numai că nu se caracterizează prin acea formă brută de obiectivitate, pe care o observăm atunci când întâlnim obiecte de natură materială, studiem mineralele, plantele, materia, energia etc.; nici măcar nu se caracterizează prin obiectivitatea obiectelor matematice și a conținuturilor logice, pe care le observăm și ca niște date ideale care vin la noi. Pentru a observa faptul obiectiv al libertății, trebuie pur și simplu să trăiești și să ia decizii fără a recurge la obiectivare. Și această non-obiectivitate poate fi totuși obiectivă – acesta este ceea ce este cel mai esențial și cel mai important. Și dacă nu ar fi așa, atunci nu ar merita să vorbim despre asta în filosofie.

Cred că această străduință pentru cunoașterea obiectivă, realizată chiar dacă nu prin obiectivitate, este o proprietate a tuturor ființelor finite. Numai Dumnezeu învinge obiectivitatea. Pentru alte subiecte posibile, care nu sunt absolute, dar trăiesc în absolut și prin absolut – chiar dacă nici măcar nu sunt separate de acesta (să spunem, ca îngerii) – un „întuneric” imediat al ființei este întotdeauna inevitabil pentru ei. În momentul în care este complet anihilat, subiectul cunoscător se transformă într-o ființă absolută. De aceea cred că doctrina vieții noastre interioare ca actuspurus non-obiectiv este unul dintre tipurile de îndumnezeire a omului, una dintre teoriile divinității umane.

Obiectivitatea și chiar obiectivitatea nu înseamnă în niciun caz vreo „cădere”, cădere în păcat și altele asemenea, așa cum crede N. A. Berdyaev. Obiectele sunt tratate nu numai de ființele căzute, ci și de ființe perfecte, în măsura în care nu sunt rupte de Dumnezeu. Mai degrabă, negarea obiectivității este un indicator al unei anumite izolări, tragică în sine, a anumitor sfere ale ființei. Este profund

neadevărat că Dumnezeu dispare atunci când îl privim ca pe un obiect: N. A. Berdyaev crede că în acest caz Dumnezeu încetează să mai fie „Tu”

si astfel intalnirea cu fata dispare. Dar în „Tu” obiectul nu moare deloc. În „Tu” ne ridicăm deasupra obiectului, îl depășim, păstrându-l: „Tu” ești „mai mult decât un obiect”, și nu doar un „non-obiect”. Obiectul din „Tu” este ridicat la un grad mai înalt și nu este supus exilului - aceasta este adevărata soluție dialectică a acestei întrebări (*). „Tu” ca „nu un obiect” se transformă pur și simplu în „eu” - și astfel valoarea altei persoane se pierde și adevărata substanțialitate a lui Dumnezeu dispare.

IV.

A doua întrebare pe care aș dori să o abordez este cea a subiectului filosofiei. Este în întregime legat de precedentul. Este de la sine înțeles că filosofia, care a alungat obiectul și obiectivitatea, nu poate decât să se transforme în subiectivism pur. Aceasta este filosofia în înțelegerea noii cărți a lui N. A. Berdyaev. Omul devine centrul lui, iar antropologismul este declarat ca fiind ultimul său cuvânt. „Lupta împotriva antropologismului este abolirea filozofiei”, spune N. A. Berdyaev. „Prezența subiectivistă a omului face pentru prima dată posibilă filosofia”. „Este necesar să începem cu o pauză decisivă între adevăr și obiectivitate”, spune N. A. Berdyaev. „Filosofia nu poate să nu fie personală, chiar și atunci când se străduiește să fie obiectivă.” „Filosofia nu poate fi decât a mea”. „Adevărata filozofie, căreia i se dezvăluie cu adevărat ceva, nu este aceea care studiază obiectele, ci cea care este chinuită de sensul vieții și destinul personal.”

În aceste afirmații, N. A. Berdyaev, fără îndoială, merge mai departe decât toți reprezentanții școlii fenomenologice, dintre care el este totuși mai aproape de Hoffmann decât de Jaspers. Am spus deja că adevărul filosofic de bază al acestei școli: „Zu den Sachen selbst” nu l-a inspirat niciodată pe N. A. Berdyaev, așa cum l-a inspirat pe Scheler, îi inspiră pe Geiderer și Jaspers. Prin aceasta, nu vreau deloc să spun că filosofia lui N. A. Berdyaev este inutilă. Dimpotrivă, mai mult decât mulți alți filozofi contemporani, el are acces la o intuiție autentică a adevărului ca adevăr obiectiv. Dar, în spiritul său, totuși, lui N. A. Berdyaev i-a plăcut întotdeauna să filosofeze cu propriul său nume și nu i-a plăcut să filosofeze

*) Cea mai evidentă dovadă în acest sens este că în orice moment putem trata „Tu” ca și cum ar fi un simplu „obiect”, fără a-l considera „mai mult decât un obiect”.

a vorbi în numele a ceva care a vorbit prin el. De aici și subiectivismul său filozofic, distructiv aș spune pentru filozofie. Nu

pot să nu observ că în această ultimă afirmație a subiectivismului, filosofia lui N. A. Berdyaev a ajuns și la puncte de vedere absolut opuse celor de la care filosoful nostru și-a început dezvoltarea filozofică. La urma urmei, prima sa carte a fost dedicată problemei „obiectivismului și subiectivismului” în filosofie și acolo a luptat cu hotărâre împotriva subiectivismului în favoarea obiectivismului, așa cum luptă acum împotriva obiectivismului pentru subiectivism.

Nu vreau deloc să spun că filosofia ar trebui să fie o „știință riguroasă” precum matematica, așa cum a visat Husserl în prima perioadă a dezvoltării sale. Dar, în același timp, nu poate fi identificat cu afacerile personale ale filosofului. Un filosof, spre deosebire de ceilalți oameni, trebuie să fie înzestrat cu capacitatea de a simți și de a vedea într-un mod deosebit acea conexiune obiectivă și internă a fenomenelor cu sursa lor primară absolută, pe care alții nu o văd, nu numai din cauza miopiei lor, ci și tot datorită acelei stări de cădere în care trăieşte totul.mediul nostru şi noi înşine. Iar această cădere nu se datorează faptului că vedem cu toții în formele obiectului, ci dezunității noastre spațiale unul cu celălalt și cu lumea, înstrăinarea noastră unul față de celălalt, întemnițarea noastră în condițiile locului și timpului. , viziunea noastră pur externă a tot ceea ce este în jur. Mai mult decât alți oameni, filosoful are acces la viziunea statului care a fost înainte de cădere și înainte de cădere. În fața privirii sale mentale pâlpâie acea conexiune primordială a tuturor lucrurilor, care este complet pierdută de om în existența sa modernă de zi cu zi. N. A. Berdyaev are dreptate că, în obiectul său, filosofia este foarte apropiată de religie, deoarece intuiția acestei conexiuni a tuturor lucrurilor este una dintre trăsăturile esențiale și intuiția religioasă. Călătoria filosofică, care este grea și promite mici binecuvântări pământești, este începută doar de cei care, în adâncul sufletului lor, deși nu în mod conștient, cred că există un fel de adevăr obiectiv în lume și că dacă îl găsește. , el va fi iluminat într-un sens special se va apropia de viața adevărată. Filosoful urmează calea acestor căutări doar cu ajutorul gnozei. O persoană religioasă, pe de altă parte, în alte moduri (rugăciune, fapte, asceză). Calea una și cealaltă, desigur, nu se exclud reciproc, și poate că combinația lor înțeleaptă este un ideal mai înalt pentru o persoană. Cel care nu vede - sau cel puțin pentru o clipă nu a văzut în lume - un mister care necesită înțelegere și a cărui rezolvare este numitorul -

nou eveniment pentru sufletul uman - el va considera filozofia ocupația cea mai goală, iar filozofii oamenii cei mai mici și inutile. El însuși nu va intra niciodată pe calea filosofiei. Anticiparea acestui adevăr obiectiv și dorința de a contopi cu el explică dorința filosofilor de a-și armoniza ideile subiective cu „obiectele” și chiar de a se contopi cu acestea din urmă. Adevărul nu este doar un obiect, ci și un set de valori - bunătate, frumusețe, perfecțiune - iar acordul subiectului cu adevărul oferă nu numai cunoștințe teoretice, ci și cel mai înalt standard de comportament practic. De aici, cunoașterea filozofică, introducându-ne în adevărul obiectiv, ne înalță și ne purifică. O filozofie care nu și-ar fi stabilit acest scop de cunoaștere a

adevărului obiectiv s-ar scurge în gol, ar fi lipsită de sens și inutilă.

Calea căutării adevărului presupune că filosoful consideră adevărul încă negăsit, adică încă nu îl cunoaște într-un anumit sens și se îndoiește de el. Acest principiu al îndoielii este un element necesar al tuturor cunoștințelor filozofice adevărate – și acolo unde nu este într-o formă ascunsă sau deschisă, nu există filozofie. Aici se află linia de despărțire dintre filozofie și religie. Religia poate admite un moment de îndoială doar ca un fel de stare psihologică pe care adevărata religiozitate trebuie să o considere fundamental depășită („Cred, Doamne, ajută-mi necredința”). Filosofia, dimpotrivă, include acest moment de îndoială ca moment propriu logic intern, ca membru organic al esenței sale dialectice, ca antiteză legitimă, care trebuie pusă și depășită dialectic. Religia nu poate ridica experiența necredinței nici măcar într-o normă relativă; filosofia poate plasa în mod conștient această experiență cu ea pentru a o rezolva din nou prin experiență. Religia începe cu adevărul și se termină cu adevărul. Filosofia se termină doar cu adevărul. Plotin vorbește frumos despre aceasta într-una dintre Eneadele sale (1.3, 1): „Există două căi pentru cei care vor să urce și să se ridice. Primul dintre ele este trimis de jos; a doua este calea celor care au ajuns deja în lumea de neșters și, într-un anumit sens, s-au stabilit în ea. A doua este calea iluminării religioase, prima este calea filosofiei. Această primă cale este inseparabilă de presupunerea că cunoscătorul se află într-o anumită stare de cădere și că el este dispus și capabil să se ridice la cel mai înalt utilizând gnoza, metodele cunoscute de cunoaștere. Metoda filozofică din cele mai vechi timpuri, din primele izvoare ale filosofiei, a fost numită dialectică. dia-

Prelegerea, în ideile sale generale, este o modalitate de a ridica la culmile adevărului, o modalitate de trecere treptată de la nivelurile inferioare la cele superioare. Existența nivelurilor inferioare implică faptul că știm ceva, dar nu știm perfect. Dacă nu am ști nimic, dacă nu am poseda nici cea mai mică premoniție a adevărului, nu ar exista niveluri inferioare și nu ar exista puncte de plecare pentru filozofie.

Astfel, filosofia începe dintr-un punct de vedere relativ și, prin ea, caută o relație ulterioară cu următorul punct de vedere, care trebuie să fie și relativ și trebuie să arate o relație ulterioară cu punctul de vedere cel mai înalt – și așa mai departe până la ultimul și puncte de vedere finale... Filosofia se ocupă în primul rând de relații și nu vrea deloc să inventeze aceste relații; caută să descopere legătura firească a relațiilor. Ea vrea să dezvăluie procesul prin care relativul, dezvăluind o serie de relații și urcând la niveluri superioare, poate ajunge la absolut (*). Logica interioară revelată de acest proces de ascensiune mărturisește faptul că în el se exprimă o relație obiectivă, pe care filosoful o repetă nu pasiv, ci activ. Cu alte cuvinte, acest proces are loc prin și cu filozoful; prin ea se ridică nu numai filosoful însuși, ci și o parte din lume personificată de el. Această ridicare a lumii este justificarea filozofiei, expresia semnificației sale valoroase.

Filosofia trebuie să fie profund impregnată de gândul că în ea și prin ea lumea a apărut cumva ca întreg, că este „vocea lumii” – cu siguranță nu singura, dar totuși o voce prin care lumea își vorbește singur. şi faţă de sine. Filosoful trebuie să înțeleagă că prin fapta sa filozofică nu exprimă un fel de capriciu subiectiv al omului, un fel de faptă personală a lui - el, ca ființă care se înăbușă de sine ruptă din lume - filosoful trebuie să înțeleagă că prin pe el l-a filosofat lumea. Această recunoaștere nu este o expresie a unei oarecare mulțumiri de sine, ci un sentiment profund, absolut necesar pentru un filozof al conexiunii cu originile Totului. Absolutul, poate, are nevoie de cineva care să filosofeze, iar cel care filosofează personifică efortul ruptului de a se ridica la totalitate și de a găsi din nou contopirea cu el. În acest caz, lumea a început să filosofeze, tocmai pentru că este imperfectă - totuși, tocmai, substanța

*) Dezvoltarea acestui punct de vedere este subiectul viitoarei mele cărți Despre ultimele lucruri.

imperfecțiunea socială a dus la filozofie, nu gemete și plângeri despre eșecurile destinului personal. Separarea este conștiința unei conexiuni speciale și nu pierderea tuturor legăturilor - și o astfel de conștiință este absolut necesară pentru un filozof. El este chemat să se considere un fel de mediu prin care vorbește nu numai o voce care îi aparține. De aceea el stabilește standardul: „Zu den Sachen selbst”.

Filosoful este deci condus de un anumit sentiment de plinătate pierdută. De aceea sufletele complet sfâşiate nu pot fi filozofice. Dacă nu ar exista această presimțire a plinătății, nu ar exista acel scop final spre care se îndreaptă filozofii. Și acea ascensiune dialectică treptată, care este filozofie, nu ar fi posibilă. Se poate întreba de ce filosoful nu ar trebui să plece direct de la această „completitudine”. Da, pur și simplu pentru că cu „plinătatea” nu se poate decât să rămână - și fiecare abatere de la ea este deja sărăcire și cădere, deci o cădere. În principiu, o astfel de cale este posibilă și toate filozofiile false o fac. Filosofiile false sunt un declin treptat, un proces dialectic invers. Adevărata filozofie, pornind de la o premoniție a plinătății, încearcă să se ridice la stăpânirea ei. Dar dacă o persoană posedă această plenitudine, atunci rămâne deja cu ea, nu filosofează; el se află în acea iluminare mistică despre care vorbea Plotin.

Mă tem că filosofia care se numește acum „existențială” nu apreciază suficient această misiune obiectivă a filosofiei, această expresie a legăturii ei cu începutul absolut a tot ceea ce există. Din punct de vedere psihologic, astfel de sentimente sunt foarte înțelese la filozofii occidentali moderni, care sunt într-adevăr, datorită specializării științifice excesive, deconectați de adevăr. Dar este necesar să se recomande o astfel de cale către filosofia rusă?

V.

Trec la ultima întrebare despre misiunea socială a filosofiei. N. A. Berdyaev este un filozof prin chemare profundă. Toată viața sa a fost dedicată slujirii filozofiei. Și ceea ce a scris despre relația dintre societatea înconjurătoare și filozoful nu poate fi citit fără o emoție profundă. În cuvintele lui N. A. Berdyaev există un adevăr amar și un reproș autentic. Filosofii, spune el, au fost întotdeauna un grup în umanitate, au fost întotdeauna puțini. Și este cu atât mai izbitor că sunt atât de displacuți. Filosofia și filozofii nu sunt iubiți de oameni de religie, teologi, ierarhi

Bisericile și credincioșii obișnuiți nu le plac oamenii de știință și reprezentanții diferitelor specialități, nu le plac politicienii și personalitățile sociale, oamenii puterii de stat, conservatorii și revoluționarii, nu-i plac inginerii și tehnicienii, nu-i plac artiștii, nu-i plac oamenii obișnuiți, obișnuiți. oameni. S-ar părea că filozofii sunt cei mai neputincioși oameni. Ele nu joacă niciun rol în viața statului și economică. Dar oamenii care au deja putere sau care aspiră la putere, jucând deja un rol în viața statului sau economic, sau care se străduiesc să o joace, ce nu pot ierta filozofii? În primul rând, nu pot ierta faptul că filozofia li se pare inutilă, nejustificată, existentă doar pentru câțiva, un joc de gândire gol. Dar rămâne de neînțeles de ce jocul de gândire inutil și de neînțeles al celui mai neînsemnat grup de oameni provoacă o asemenea ostilitate și aproape indignare.

Cred că explicația dată de N. A. Berdyaev acestui fapt ciudat este extrem de reușită. Această antipatie se explică prin faptul că oamenii care au făcut o figură ridicolă dintr-un metafizician sunt ei înșiși metafizicieni domestici. „O persoană care este dezgustată de filozofie”, spune N. A. Berdyaev, și care disprețuiește filozofii, are de obicei propria filozofie domestică. Are un om de stat, revoluționar, om de știință de specialitate, inginer, tehnician. Tocmai din acest motiv ei consideră filozofia necesității.” N. A. Berdyaev indică în continuare insecuritatea socială specială a filosofiei. Alte zone ale culturii, potrivit lui N. A. Berdyaev, sunt „protejate social”, în spatele lor sunt grupuri gata să le protejeze. Nu există colectivități în spatele filosofiei și, prin urmare, nimeni nu va apăra un filozof. Toate acestea sunt un adevăr amar, a cărui conștiință nu poate decât să inspire filosofului un anumit dispreț față de mediul social din jurul său. Aceasta explică natura personală subiectivă, personală a filosofiei, pe care N. A. Berdyaev o subliniază în special. Este ca și cum filosoful nu are de ales decât să se închidă în sine. Singurătatea ar trebui să fie nu numai elementul său, ci și norma sa practică. Este inutil ca un filozof să caute societatea, să caute școli, elevi, adepți. Este cu atât mai inutil să stabilim sarcini publice, să slujim vreo misiune publică.

Aceasta este concluzia lui N. A. Berdyaev cu privire la problema misiunii sociale a filosofiei. Mă tem, însă, că acest „sollipsism” practic este oarecum exagerat. Oare nu este inspirat nu atât de alcătuirea obiectivă a faptelor, cât de condițiile artificiale ale acelei sociale?

atmosfera în care filosoful emigrat este forțat să trăiască? Îmi amintesc vremurile când, în ciuda antipatiei publicului larg pentru filosofie, a existat cea mai vie comuniune filosofică, unind filosofii într-o comunitate apropiată. Și poate că amintirile acestei comuniuni sunt cele mai bune pagini ale vieții noastre filozofice trecute. Indiferent cum ne simțim despre filosofia occidentală, este imposibil fără un sentiment deosebit de bucuros să ne amintim viața spirituală și școlile filosofice germane individuale, aceste mici orașe universitare în care vechea Germanie „cețoasă” din epoca marilor sisteme filosofice ale secolul trecut trăit.

Exagerarea este că pentru N. A. Berdyaev, școala, comunitatea filosofică, studenții și profesorii sunt doar un obstacol în calea adevăratei filozofii. Pentru el, filosofia, care ocupă o anumită poziție în societate și a căpătat o anumită formă socială, este deja un fel de cădere în păcat. În formă socială, filozoful se transformă într-un actor în mască, jucându-și forțat rolul. Cu adevărat filozoficul dispare în el. Trebuie să subliniez că în acest punct N. A. Berdyaev este mult mai radical decât aliatul său filozofic, Jaspers. Jaspers are pagini minunate în care vorbește despre atitudinea filosofului față de societate. Pentru Jaspers, „adevărata filozofie se poate naște doar într-o comunitate”. „Incapacitatea unui filozof de a-și comunica gândurile altora, spune Jaspers, este criteriul neadevărului gândirii sale.” „Adevărul ființei esențiale, înțelegătoare, se naște numai din comuniune, cu care este indisolubil legat”. În această legătură între filozofie și comunicare, Jaspers vede una dintre diferențele dintre cunoștințele filozofice pur și simplu științifice, care este complet indiferentă față de relațiile care decurg din comunicare și se poate mulțumi cu o simplă scufundare în subiectul său. Prin urmare, dialogul filosofic și discuția filosofică sunt momente necesare oricărei dezvoltări filozofice. La urma urmei, dialectica filozofică în sine este un fel de „dialog” al punctelor de vedere filosofice individuale - un dialog pe care un filosof individual îl poate conduce monologic, cu el însuși. Dar forma dialogică a filosofiei, transformarea unui monolog într-un dialog, necesită comunicare filosofică, necesită co-filosofare.

Filosofia nu își găsește desăvârșirea doar în comunicare, ci servește drept fundație pentru formarea unor legături sociale speciale. Nu trebuie subestimată participarea extrem de importantă a ideilor, și în special a ideilor filozofice, la formarea unor tipuri specifice de viață socială, la forjare.

unitate socială, nu numai că posedă forță, stabilitate și constanță, dar sugerează și fuziune prietenoasă și iubire. Până la urmă, nici una dintre formele sociale specifice, cu excepția comuniunei mistice cu Dumnezeu, nu este posibilă fără o anumită bază semantică și ideologică. Unul dintre momentele inalienabile ale oricărei comunicări este

înțelegerea sensului trăit de sufletul altuia și înțelegerea acelor conținuturi spirituale generale care sunt caracteristice atât pentru „Eu”, cât și pentru „Tu”. Comunicarea presupune nu doar sentimentul „eu” în „Tu”, ci și un obiect obiectiv comun, care este în mod egal înțeles și interpretat în același mod. Dacă nu există, atunci comunicarea este absolut imposibilă, la fel cum este imposibilă între o persoană și o furnică, o albină, o termită și alte creaturi „sociale”. La urma urmei, fenomene precum limbajul și cuvântul, care sunt unul dintre principalele principii unificatoare ale comunicării umane, se bazează pe înțelegerea acestui sens obiectiv.

Cu cât conținutul semantic dezvăluit în comunicare este mai mare, cu atât tipurile de comunicare sunt mai mari. Și nu trebuie trecut cu vederea că filosofia, ca cunoaștere a adevărului, a fost unul dintre cei mai activi agenți pentru formarea comunicării de un anumit tip superior și rafinat. Acestea sunt comunitățile filozofice, dintre care uniunea pitagoreică este un exemplu. Și, tocmai, o astfel de comunitate presupunea nu numai înțelegerea unui sens general, ci și mărturisirea unei anumite doctrine generale, a credințelor filozofice comune. Este remarcabil că ei au cultivat întotdeauna prietenia și dragostea ca principiu obligatoriu pentru adepții lor. Jaspers subliniază pe bună dreptate că o condiție necesară pentru comunicarea filozofică, bazată pe înțelegerea unor adevăruri filozofice superioare, este un anumit nivel moral al membrilor unei astfel de comunicări, și nu doar un anumit talent și o anumită conștientizare tehnică. De aceea comunitățile filozofice sunt neapărat relativ înguste. Filosoful nu este doar singur, dar filosofia este întotdeauna ezoterică, prin urmare comunitățile filozofice au plecat întotdeauna de la convingerea că „forma filozofică a adevărului (cum spune Jaspers) este departe de a fi accesibilă tuturor”. „Discuția filozofică înseamnă a te reține de la tentația de a aluneca în elementul de publicitate”.

Nici nu aș îndrăzni să spun că filosofia și filozofii erau deja atât de neputincioși: nu trebuie decât să ne amintim ce influență uriașă au avut unele dintre cele mai vechi idei filosofice, chiar și ideile pitagoreenilor. La urma urmei, bazele sunt pe ele -

activitatea tuturor sectelor filozofice ezoterice ulterioare, care pot fi numite în general „ermetice”, este în desfășurare. Și nu se referă masonii la ei ca fiind ultima sursă a tradițiilor lor secrete? Nu trebuie să cedeți în mod special în fața acelor mituri larg răspândite și adesea absurde care plutesc în jurul masoneriei, dar, în același timp, nu trebuie să mai mergem pe calea prejudecăților intelectuale obișnuite și să negem rolul colosal pe care l-a jucat francmasoneria în istoria popoarelor politice și sociale. a culturii romano-germanice. Dar nu s-a redus în stadiile sale superioare la mărturisirea anumitor dogme și tradiții filozofice? Nu ating aici fenomene analoge din viața culturilor orientale, asiatice, dar nu pot decât să fiu atent la un alt gen de fenomene analoge din Occident. N. A. Berdyaev notează destul de corect că, în Evul Mediu, filosofia nu era atât slujba teologiei, cât aceasta din urmă era în slujba filozofiei și tocmai aristotelismul într-o interpretare particulară a lui Toma d'Aquino și a scolasticii.

Dar nu a servit această filozofie ca bază pentru formarea altor comunități, de asemenea, extrem de apropiate și ezoterice, sub forma ordinelor monahale occidentale, în special, să zicem, Ordinul Iezuiților? Nu erau oare conducătorii acestui ordin teologi disciplinați din punct de vedere filozofic, a căror influență practică a doctrinei era și ea imensă? Și în sfârșit, ultimul exemplu. Karl Marx în tinerețe a visat la un fel de dictatură a filosofiei în lume: „Din moment ce orice adevărată filozofie, spunea el, este chintesența spirituală a timpului său, trebuie să vină momentul când filosofia intră în contact și interacționează cu lumea reală a este timpul. Filosofia nu va mai fi atunci un sistem definit în raport cu alte sisteme definite, va deveni filozofie în general în raport cu lumea, va deveni filosofia lumii moderne. Se poate spune că aceste vise ale unei dictaturi a filozofiei au fost pe deplin realizate în Rusia. Nu reprezintă leninismul o dictatură a anumitor idei filozofice, nu de un nivel foarte înalt ca conținut, dar în sens democrat foarte asertiv și puternic?

Și în concluzie, încă o întrebare. Starea critică actuală a lumii nu se datorează în mare măsură faptului că acele forțe filosofice ideologice care au guvernat-o timp de atâtea secole au ajuns acum într-o stare de decădere fără îndoială. Oricât de puternică este ideea catolică, ea și-a pierdut influența pe care o avea cândva. La

pentru a păstra această influență, catolicismul este obligat să se modernizeze decisiv. Francmasoneria modernă s-a descompus și s-a transformat într-o formă goală fără niciun conținut. Marxismul își pierde din ce în ce mai mult influența asupra maselor. Nu este timpul ca filozofii să se gândească la ce nouă filozofie poate guverna lumea pentru ca ea să nu piară în barbarie supremă? Cred că înțelegerea acestei idei este marele merit al contelui Kaiserling.

N. N. Alekseev.

CUNOAȘTERE ȘI COMUNICARE

(Răspunsul lui H. N. Aleksev).

Critica binevoitoare a lui H.N. Aleksev la adresa cărții mele „Eu și lumea obiectelor” necesită un răspuns, deoarece poate exista ocazie de neînțelegere și neînțelegere a mea. Cu H. N. Aleksev s-a întâmplat ceva ce se întâmplă adesea cu acei critici ai filosofiei altcuiva care au propria lor viziune filozofică, propriile teme și propria lor orientare a conștiinței - el a observat în cartea mea doar ceea ce îl interesa și aproape că nu a observat gândul central în ea, din care doar orice altceva poate fi înțeles. În primul rând, despre atitudinea mea față de filosofia existențială. „Viziunea mea asupra lumii” nu numai că este foarte diferită de „viziunea asupra lumii” a lui Heidegger și Jaspers,

dar în multe privințe este polar opusă lor, în special față de Heidegger. Acest lucru ar trebui să fie destul de clar din cartea I și lumea obiectelor. Dar consider însăși ideea de filozofie existențială ca fiind singura înțelegere corectă a sarcinilor filozofiei, singura modalitate fructuoasă de cunoaștere filozofică. Doar filosofia existențială iese din impasul în care a căzut filosofia. Mereu am crezut așa, chiar dacă am exprimat-o într-o altă terminologie. Așa am crezut când am scris cartea The Meaning of Creativity acum douăzeci de ani. Experiența justificării omului” și acum douăzeci și cinci de ani cartea „Filosofia libertății”, care acum nu mă mulțumește în ceea ce privește forma de exprimare și dezvoltare a gândirii. Am opus idealismului, neokantianismului, raționalismului, pozitivismului tocmai cu filozofia existențială. Filosofarea mea independentă a început cu o reflecție asupra faptului că prin obiecte, prin obiectivare, nu se poate cunoaște misterul ființei și că există un alt mod de cunoaștere, în care cunoscătorul se alătură misterului interior al ființei, întrucât cunoscătorul însuși este

rie, t. e. existențială. Întotdeauna am crezut că ființa este cunoscută doar în existența umană, unde nu este obiectivată. De aceea am apărat întotdeauna un antropologism conștient în filozofie. Acesta este motivul meu principal. Acest lucru este cel mai mult exprimat în cartea mea Despre numirea omului. Prin urmare, nu pot decât să simpatizez cu faptul că filosofia existențială modernă a lui Heidegger și mai ales a lui Jaspers ajunge la rezultate similare, deși ajung la asta într-un mod complet diferit și ontologia lor este complet diferită de a mea. Înclin doar să îi reproșez lui Heidegger și Jasper faptul că filosofia lor academică nu este suficient de existențială, pe care și ei sunt prea înclinați să-l obiectiveze. Dar N. Aleksev a acordat o atenție insuficientă faptului că Heidegger și Jasper au ajuns la filozofia existențială nu sub influența lui Husserl, ci sub influența lui Kierkehardt. Influența lui Husserl îl împiedică mai degrabă decât îl ajută pe Heidegger. Jaspers, pe de altă parte, nu aparține în sens direct școlii fenomenologice. Eu însumi am puține în comun cu Husserl, pentru că Husserl s-a luptat mereu cu antropologismul și nu a susținut niciodată că ființa este cunoscută în om și prin om, că cunoașterea este un act creator al omului. Dar nu neg influența revigorantă a metodei fenomenologice în acea atmosferă învechită pe care scolastica neo-kantiană a creat-o pentru filosofie.

Acum despre cel mai important lucru. M-a frapat faptul că N. Aleksev părea să nu observe tema principală a cărții mele, din care totul este luminat pentru mine, tema legăturii dintre cunoaștere și nivelurile comunității de oameni. Am vrut să pun problema cunoașterii în legătură cu problema singurătății și a comunicării. Prin urmare, cartea mea este un fel de sociologie a cunoașterii, metafizică, desigur, sociologie. Această temă este determinată de faptul că neg catolicitatea, universalitatea rațiunii în sensul în care o recunoaște filosofia rațională. Pentru mine, mintea nu poate determina automat caracterul general obligatoriu al cunoașterii, deoarece mintea se schimbă, nu este prezentă în același mod, în aceeași formă la toți oamenii și în toate grupurile umane, depinde de starea spirituală a oameni, pe structura

mentală dezvoltată prin comunicarea oamenilor, adică din formele și nivelurile comunității de oameni. Cunoașterea are o natură metafizic socială și, prin urmare, depinde de natura mesajelor (comunicarea) și a comunicării (comuniunea) oamenilor. Comuniunea fraternă a oamenilor transformă însăși mintea și trebuie să conducă la o altă cunoaștere decât cunoașterea obiectivată, care corespunde dezunității oamenilor, fragmentării lumii, nivelului cel mai de jos al comunității.

Nu neg câtuși de puțin valoarea pozitivă a cunoașterii obiectivate, de exemplu. cunoștințe în științele fizice și matematice, dar se referă la o lume sfâșiată, adică la o lume căzută. Nu cunoașterea în sine a căzut aici, ci această lume a căzut. Numai lumea căzută este supusă categoriei de număr, doar „de două ori doi patru” i se aplică. Acest subiect principal pentru mine despre legătura dintre cunoaștere și formele de comunicare a avut două surse diferite pentru mine, străine de tradițiile filozofiei academice obișnuite, inclusiv filozofia lui Heidegger și Jaspers. Una dintre aceste surse este sociologică și este asociată cu marxismul. Când am scris prima mea carte de tineret, Subiectivism și individualism în filosofia socială, eram marxist și kantian (adică nu eram un marxist ortodox). Am fost apoi absorbit de tema relației dintre conștiința transcendentală, care dezvăluie adevărul universal obligatoriu și dreptatea, și structura psihică, care este determinată de poziția socială a oamenilor, în primul rând de poziția de clasă. Dar aceasta este tema legăturii cunoașterii cu formele de comunicare dintre oameni, cu formele cooperării lor. Pentru marxism, aceasta se exprimă sub forma dependenței cunoașterii de psihicul clasei. Proletarul cunoaște altfel decât burghezul, el descoperă adevărul, care este închis burghezului, datorită faptului că proletarul este muncitor, în timp ce burghezul este un exploatator. Nu există una și aceeași rațiune catolică, în egală măsură inerentă burghezului și proletarului. Eram un idealist, nu un materialist și, prin urmare, nu puteam profesa teoria absurdă a existenței adevărului de clasă, dar eram convins și încă convins că există o minciună de clasă și că există condiții favorabile și nefavorabile în psihologia clasei pt. cunoașterea adevărului și nici independent de vreo clasă. Dar asta înseamnă și că adevărul se dezvăluie doar cu o anumită formă de comunicare și comunitate de oameni. Această temă îi rămân fidel până astăzi. Dar acest subiect are și o sursă mai profundă pentru mine - una religioasă. Cunoașterea depinde de starea spirituală a oamenilor, de comunitatea lor spirituală; este diferit atunci când există o frăție creștină între oameni. Credința și iubirea schimbă spiritual și transformă mintea, schimbă rezultatul cunoașterii. În cadrul înaltei comunități spirituale de oameni, cunoașterea se schimbă, are loc comuniunea cu misterul ființei, obiectivarea, care este întotdeauna înstrăinare, este depășită. Aceasta este problema catolicității în terminologia ecleziastică. Sobornost este o comunitate de oameni în care nu o persoană este un obiect pentru alta, ci întotdeauna „tu” și „noi”. Cunoștințele matematice și fizice obiectivate sunt la fel de obligatorii

pentru „burghez” și pentru „proletar”, pentru ateul care neagă orice viață spirituală și orice comunitate spirituală de oameni și pentru creștinul credincios care intră în lumea spirituală și în comunitatea spirituală a oamenilor. Dar o diferență uriașă este dezvăluită când vine vorba de cunoașterea existenței umane și a destinului uman. Aceasta este una și aceeași temă, care are un aspect sociologic și religios. Legat de aceasta este faptul că comunismul este doar o formă pervertită și secularizată de catolicitate creștină, de comuniune creștină. Acest lucru are o influență directă și asupra cunoștințelor.

N. Aleksiev vrea să mă oblige să recunosc că adevărul pe care încerc să-l afirm în filosofia mea este și pentru mine un adevăr obiectiv. Mă tem că disputa noastră este în mare parte terminologică. N. Aleksev pune semnul identităţii între adevăr şi obiectivitate. Dar nu accept această terminologie, sau în orice caz o consider condiționată. „Subictiv” nu înseamnă deloc arbitrar pentru mine, ci doar interesant și valoros pentru mine. Adevărul, și anume adevărul despre ființă, se dezvăluie în subiect, și nu în obiect. Această cale era deja urmată de idealismul post-kantian, care a rupt cu formele prekantiene ale metafizicii obiectivate și și-a bazat metafizica pe subiect și nu pe obiect. Fichte a început cu asta. Dar marii idealiști germani nu au ajuns la filozofia existențială. Acest lucru a fost determinat în primul rând de faptul că nu au pus problema omului. Subiectul, „eu” al idealismului german nu era un om. Când pr. Baader a spus că a cunoaște adevărul înseamnă a deveni adevăr, el, desigur, în felul său a exprimat înțelegerea ne-obiectivă , existențială a cunoașterii. Mi-aș formula punctul de vedere astfel: filosofia este antropocentrică și nu poate fi altfel, dar omul însuși nu este antropocentric și de aceea numai în om și prin om se cunoaște adevărul și nu se dezvăluie numai stările umane. Acesta este opusul idealismului german, care a negat antropocentrismul filosofiei, dar a afirmat antropocentritatea omului. Depășirea obiectivității, obiectivarea în cunoaștere nu înseamnă izolarea în sine, ci înseamnă acces la comunicarea cu ceilalți oameni, cu Dumnezeu și lumea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, obiectivitatea și obiectivarea cunoașterii înseamnă izolarea în sine, imposibilitatea accesului la alții și la celălalt, înstrăinare între cunoscător și cunoscut. Lupta împotriva căderii, care este izolare, izolare și înstrăinare, este o luptă împotriva obiectivității, împotriva puterii exclusive a cunoașterii obiectivate, se poartă atât în cunoaștere, cât și în viață, este

lupta pentru comunicare. N. Aleksev este aparent aproape de acel punct de vedere din care el filosofează și nu cunoaște o persoană, ci, parcă, cel mai Absolut într-o persoană și printr-o persoană, o persoană în același mod se ridică la universal, trece. de la subiectiv la obiectiv. Dar acesta este monism idealist. Filosofia creștină pentru mine nu este monistă, ci divino-umană, adică presupune un moment dualist, presupune acțiunea și interacțiunea a două naturi, și nu a unei singure naturi. Filosofia existențială, antropologică, desigur, nu este monistă, ea cunoaște o persoană, și nu Absolutul, ci cunoaște în comunicare și

interacțiune cu Absolutul, în comuniune cu viața Lui interioară. Cu toate acestea, nu consider că însuși conceptul de Absolut este o înțelegere creștină a lui Dumnezeu. Am auzit de mai multe ori, nu numai de la ruși, ortodocși și neortodocși, ci și de la străini, catolici și protestanți, că în filosofia mea antropologică există o părtinire față de umanitate și titanism, că pentru mine spiritul uman este actus purus. , în timp ce numai Dumnezeu este actus purus. Acest tip de judecată este evocat de ideea fundamentală pentru mine despre om ca creator, capabil să aducă o ființă nouă, inexistentă, îmbogățitoare, adică să creeze din libertatea necreată. Este aproape imposibil să discutăm despre asta, este o chestiune de intuiție religioasă primară, o chestiune nu numai de credință, ci și de mare speranță. Pentru mine, acest lucru este în întregime legat de credința în Dumnezeu-bărbăție, este derivat din hristologie în relație cu omul. Acest lucru a fost exprimat de mine în cartea The Meaning of Creativity. Pe planul cunoașterii filosofice, aceasta este în primul rând problema libertății necreate, fără de care nu pot fi explicate nici originea răului, nici posibilitatea creativității. Cred că creștinismul neagă posibilitatea omului de a actus purus (aceasta este terminologia aristotelico-tomistă, pe care nu o folosesc), adică. posibilitatea de a intra în sfera existenței fără obiect, în măsura în care creștinismul este un fapt social, adică el însuși aparține lumii obiectivate. Dar creștinismul, care aparține planului existențial, primar, neobiectiv, poate și trebuie să recunoască acest lucru în raport cu omul. Altfel, chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om sunt complet ascunse. O persoană trebuie să îndeplinească acte creative și să intre într-o sferă pură, neobiectivă a existenței, nu în nume propriu, nu pentru auto-îndumnezeire, ci în numele lui Dumnezeu, răspunzând chemării lui Dumnezeu.

Mi se pare o neînțelegere când N. Aleksev spune că neg misiunea socială a filosofiei. Acest lucru s-a întâmplat pentru că a acordat mai multă atenție

nu la prima mea reflecție asupra tragediei filosofului și am acordat foarte puțină atenție acelor locuri din reflecțiile mele ulterioare în care am vorbit despre comunicare și despre legătura cunoașterii cu comunicarea. Vorbesc în cartea mea despre sarcina activă a cunoașterii și chiar exprim o mare simpatie pentru N. Fedorov în acest sens. Filosofia trebuie să schimbe viața; ea nu poate rămâne pur teoretică. Dar tocmai pentru ca filosofia să ducă la îndeplinire o misiune socială activă, filosofia nu ar trebui să depindă de mediul social, de viața socială de zi cu zi, cunoașterea filozofică nu ar trebui să fie determinată de viața socială, ci să determine viața socială. Acest lucru este complet analog cu ceea ce am spus de mai multe ori despre creștinism. Creștinismul va influența în mod creativ și transformator viața socială și va realiza adevărul social numai atunci când nu depinde de mediul social și de relațiile sociale ale oamenilor, când își trage puterea dintr-o sursă pură de revelație și nu dintr-o sursă socială tulbure care a creştinismul mereu distorsionat.de dragul claselor conducătoare. Deoarece pun cunoașterea în legătură cu nivelurile comunității de oameni, și aceasta este chiar tema mea

principală, prin aceasta afirm că atât conștiința, cât și cunoașterea presupun co-oameni. Dar legătura cunoașterii cu co-omul, cu comunitatea umană și comunicarea este, desigur, nu o determinabilitate externă de către alți oameni, ci o calitate internă a cunoașterii. La urma urmei, catolicitatea trebuie înțeleasă ca o calitate interioară a vieții spirituale, și nu ca un colectiv viitor din exterior, care ar fi obiectivarea și care, desigur, există în biserică ca instituție socială. Neputința filosofului nu mă împiedică deloc să recunosc rolul enorm al ideilor filozofice în istorie. La sfârșitul articolului, N. Aleksev se referă cu simpatie la Kaiserling. Dar punctul lui de vedere pare a fi foarte diferit de cel al lui Kaiserling. Kaiserling stă dintr-un punct de vedere extrem de dualist, opunând pământ și spirit. Politica pentru el este determinată în întregime teluric. Spiritul este neputincios și neputincios în domeniul politicii și, prin urmare, al filosofiei. Kaiserling are dreptate în ceea ce spune despre josnicia și răutatea oricărei politici. Sunt chiar înclinat să cred că forma în care ideile filosofice sunt primite în politică este joasă și ticăloasă. Filosofia ar fi trebuit să ne învețe activitatea socială și, în același timp, ura față de politică, care a fost și nu este dintotdeauna realizarea spiritului, ci o trădare a spiritului.

Nikolai Berdiaev.

DESPRE ÎNCHINARE ȘI GEENA

Printre problemele prezentate de N. A. Berdyaev în cartea sa „Despre numirea omului”, printre altele, se pune problema iadului și a chinului etern.

N. A. Berdyaev nu spune categoric că nu va exista iad și chinul veșnic este imposibil, dar el afirmă nevoia creștinilor de a se strădui să se asigure că iadul în veșnicie este învins.

Pentru un cititor foarte superficial și cu prejudecăți, o astfel de idee poate părea „eretică”: nu este teomahism să te răzvrăți împotriva cuvintelor Evangheliei?

Se pare că nu există erezie în erezia exprimată de N. A. Berdyaev, dar există, fără îndoială, un fel de teomahism; numai rebeliunea este pozitivă, nu negativă.

Există teomahism ateu, rău, bazat pe diavol, teomahism care neagă existența lui Dumnezeu, Providența lui Dumnezeu și, în consecință, Iubire în lume, căci Dumnezeu este Iubire.

Dar cunoaștem teomahismul lui Moise, rugând pentru poporul său, teomahismul lui Avraam, cerând milă de Sodoma de dragul celor puțini drepți, teomahismul lui Iov. Patriarhul Vechiului Testament Iacov în Biblie însăși este numit teomah.

Acest teomahism se bazează pe iubire și pe fii divin. Iată ce spune Avraam, stând „în fața Domnului”:

„Vei nimici pe cel drept împreună cu cei răi? Poate că sunt cincizeci de oameni drepți în acest oraș? Chiar vei distruge și nu vei cruța acest loc de dragul celor cincizeci de drepți din el? Nu se poate ca Tu să acționezi în așa fel încât să distrugi pe drepți cu cei răi, ca să fie la fel cu cei drepți ca și cu cei răi: nu poate fi de la Tine! Judecătorul întregului pământ va acționa nedrept?”

Cuvintele lui Avraam sunt remarcabile: „Așa că m-am hotărât să vorbesc Domnului, sunt țărână și cenuşă”.

Și mai îndrăzneț este Iov, care decide nu numai să-i vorbească lui Dumnezeu, ci și să se certe cu El:

„... Zilele mele merg mai repede decât o navetă și se termină fără speranță. Amintește-ți că viața mea este o suflare, că ochiul meu nu se va întoarce să vadă binele. Ochiul care m-a văzut nu mă va vedea: ochii tăi sunt asupra mea, iar eu nu sunt. Norul se subțiază și pleacă, ca să nu iasă cel care a coborât în lumea interlopă. Nu se va mai întoarce la casa lui și locul lui nu-l va mai cunoaște. nu-mi voi retine gura; Voi vorbi în necazul duhului meu; Mă voi plânge în tristețea sufletului meu. Sunt eu un monstru marin sau un monstru marin pe care l-ai pus de pază asupra mea? Când mă gândesc: „patul meu mă va mângâia, patul îmi va îndepărta durerea”. Mă sperii cu vise și mă sperii cu viziuni! Și sufletul meu tânjește după încetarea respirației, mai bine decât moartea decât păstrarea oaselor mele. Viața m-a dezgustat. Nu este pentru mine să trăiesc pentru totdeauna. Pleacă de la mine, căci zilele mele sunt deșertăciuni. Ce este un om pe care îl prețuiești atât de mult și îi acorzi atenție. Îl vizitezi în fiecare dimineață, îl experimentezi în fiecare moment? Cât timp nu mă vei lăsa, cât timp mă vei părăsi, cât timp nu mă vei lăsa să-mi înghit saliva? Dacă am păcătuit, ce să-ți fac Ție, păzitorul oamenilor? De ce m-ai făcut potrivnic pentru Tine Însuți, încât am devenit o povară pentru mine însumi? Și de ce să nu-mi ierți păcatul și să-mi iei nelegiuirea de la mine, că aici mă voi culca în țărână: mâine mă vei căuta și nu sunt eu.

„Lasă-i să mă cântărească pe cântarul adevărului”, strigă Iov. Se poate suna și cere doar cu certitudinea că cel care cheamă va fi auzit și că Cel care îl aude are puterea de a îndeplini cererea.

„Cereți și vi se va da, căutați și veți găsi, bateți și vi se va deschide.”

Lupta împotriva lui Dumnezeu deja în Vechiul Testament ascunde în sine o credință de neclintit în eficacitatea eternă a iubirii și puterii lui Dumnezeu. De aceea Moise îndrăznește să răspundă lui Dumnezeu; Avraam și Iov, recunoscându-se drept „praf și cenuşă” înaintea Lui, aproape cer de la El împlinirea rugăciunii lor.

Dacă te gândești bine, aproape fiecare rugăciune poartă în sine un început ateu, începutul îndrăznei și îndrăzneală:

„Fie vreau, fie nu vreau să mă mântuiesc”, se roagă Ioan Damaschin, plin de credință în infinitatea iubirii lui Dumnezeu și adaugă cuvintele uimitoare: „Dacă îl mântuiești pe cel drept, nimic nu este minunat” . .. „dar asupra mea, păcătosul, surprinde mila Ta”.

Să fie pregătit iadul pentru păcătos, dar credința în Răscumpărător

puterea suferințelor lui Hristos de a se certa cu predestinarea: asupra păcătosului, „surprinde-ți mila”.

Acceptarea pasivă a sorții nu este în niciun caz întotdeauna o manifestare a celei mai înalte smerenii, a celei mai înalte smerenii evlavioase. Dacă Dumnezeu nu a auzit rugăciunea, atunci numai, și deja fără mormăi, trebuie să poarte crucea cea mai grea, iar până atunci, în măsura libertății spirituale și a puterii spirituale care i s-a dat, o persoană poate și trebuie să ceară și să insiste.

Credința creștină în Providență nu este credința într-o predestinare crudă și imobilă a omului, ci credința într-o relație vie între om și Dumnezeu, în răspunsul lui Dumnezeu la rugăciunea omului.

Providența nu este soarta, în care credeau vechii. Un creștin nu poate fi creștin dacă este convins că din momentul nașterii sale destinul a fost gravat pe o pagină de piatră invizibilă și imprimat cu litere de piatră. Imobil, de neșters, irevocabil.

Atunci pentru ce este isprava de auto-îmbunătățire, munca de creștere spirituală?

Dacă chiar și un râu își poate tăia propriul curs schimbându-și cursul, atunci voința creativă liberă a omului nu are puterea de a-și tăia propriul curs atât în această viață, cât și în cea viitoare?

Dar liberul arbitru este cu adevărat liber numai în Dumnezeu: „Fără Mine nu poți face nimic”.

Aceste cuvinte ale lui Hristos nu sunt o limitare, ci o afirmare a libertății și puterii creatoare a unui creștin. Căci în alt loc se spune că prin puterea credinței se poate muta un munte. Există o singură condiție pentru aceasta: „nu te îndoi în inima ta”. Dumnezeu va muta muntele, nu omul, și omul va spune doar cu credință, adică. pune toată puterea voii lui în rugăciune către Dumnezeu ca muntele să se miște.

Credința perfectă este și cea mai mare forță a creativității, schimbând chiar și legile naturii. „Umbra celui care trecea Petru”, căzând peste bolnavi, le-a dat vindecare în același mod ca și explicațiile Apostolului Pavel. Echidna, încolăcită în jurul mâinii Apostolului, nu l-a rănit.

Legile naturii, stabilite de Dumnezeu, sunt schimbate de Dumnezeu. Omului, prin credință, i s-a dat dreptul în Hristos și prin Hristos de

a acționa contrar legilor naturii, cu alte cuvinte, de a crea prin har. Dreptul de a se ruga este un dar bun pentru o persoană, un dar de îndrăzneală împotriva naturii, împotriva cursului firesc și păcătos al vieții. Rugăciunea are puterea de a tăia semnul de piatră al destinului uman natural.

O persoană poate și ar trebui să se roage nu numai pentru sine, ci și pentru alții, cerând ajutor, iertare și mântuire.

Cineva moare. Predestinare. Dar s-ar putea să-mi doresc prin Hristos să-i refac viața. Cel drept și sfântul îi revine adesea viața, care aproape s-a stins. Se întoarce cu o rugăciune: „El, bolnavul, este deznădăjduit, dar Tu l-ai vindecat. L-ai pus acum să moară, dar eu îţi cer să-l laşi să trăiască.” Aceasta este și blasfemie. El îl roagă pe Atotputernicul „praf și cenușă” prin dreptul iubirii și al fiului divin. Prin Hristos se poate și trebuie să caute mântuirea pentru criminal, convertirea pentru ateu.

Scrie „roagă-te pentru dușmanii tăi”. Nu înseamnă: biruiește-le răul cu dragostea ta; Treci prin Hristos pentru a lupta împotriva păcatului vrăjmașilor tăi, curăță-i cu rugăciunea ta.

În rugăciune pentru odihna sufletului defunctului, care a păcătuit în timpul vieții, nu este aceeași îndrăzneală în Hristos împotriva legii care pedepsește păcatul?

A „cerși” un păcătos, a-l „cerși” din întunericul veșnic, nu înseamnă să schimbi anumite lucruri despre el?

Acțiunea Providenței nu lasă deoparte interacțiunea unei persoane credincioase. Fără voia lui Dumnezeu, este adevărat, nici un fir de păr nu va cădea din cap, dar nici mai puțin, mica voință umană poate implora Voința Divină, precum Avraam:

„Așa că m-am hotărât să spun Domnului: Sunt praf și cenuşă.” Aceasta nu înseamnă că Avraam este plin de compasiune față de Dumnezeu, ci înseamnă că Dumnezeu dă o putere creatoare enormă iubirii umane și dorește această iubire de la noi.

Vrea îndrăzneală: „vindecă, ierta, salvează”. „Vindecă, iartă, mântuiește” nu numai pe mine sau pe cei apropiați, ci și pe dușmanii mei, aceștia „urară” și „blestemând”.

Rugăciunea pentru dușmani și cu puterea creatoare a iubirii de a-și transforma răul în bine prin Hristos este cea mai mare rezistență față de „prințul acestei lumi”, slăbirea puterii diavolului asupra omului și asupra lumii.

„Eliberează-ne de cel rău”, izbăvește-ne pe toți, chiar și pe vrăjmași și păcătoși... - asta nu ne apropie de a întreba:

- Doamne, să nu fie iad și chin veșnic!

Nu Dumnezeu pregătește iadul pentru om, ci omul însuși își creează iadul, îl poartă în sine, în moartea sa spirituală. „Să moară până la moarte”, spune Noul Testament despre păcătos. Secretul „chinului veșnic” în moartea veșnică sau în moartea veșnică a sufletelor umane stins din punct de vedere spiritual nu este animat de Spiritul Vieții și Adevărului?

Nu știm.

Dar știm că păcatul nu este de la Dumnezeu și, prin urmare, iadul nu este de la Dumnezeu. Iadul este o consecință a păcatului.

Suntem chemați să biruim păcatul în noi prin harul rugăciunii și al sacramentelor și ni se poruncește să ne rugăm pentru păcătoși, pentru dușmani și să le iertăm vina lor înaintea noastră. Prin urmare, nu numai în noi înșine, ci și în ceilalți oameni, trebuie, cât putem, să stârpim păcatul, cu alte cuvinte, să săpăm chiar sub temeliile iadului.

Iadul este un munte stabilit de păcatul uman. Este posibil să te gândești să-l muți de la locul lui? Nu este asta îndrăzneală? Este erezie?

Poate iubirea să fie erezie? Dar iubirea poate fi îndrăzneață, sau mai degrabă îndrăzneață, la fel ca și credința. Doar nu te îndoi în inima ta.”

Când o persoană slăbită era dusă la Hristos, era imposibil să intre în casă, iar purtătorii au demontat acoperișul casei și au coborât bolnavul pe o targă de sus până la picioarele lui Hristos.

Acești oameni nu s-au gândit la nimic, în afară de dorința de a vindeca bolnavii. Ei nu au ezitat să-l ridice pe acoperiș și să demonteze acest acoperiș străin, pentru că altfel ar fi imposibil să te apropii de Isus. Ei au depășit toate obstacolele și, depășindu-le, nu s-au întrebat: este posibil sau nu? Iar Evanghelia spune despre cei care l-au purtat pe paralitic: „Iisuse, văzându-le credința”... Dacă paralitul însuși a crezut sau nu, dacă ar putea fi conștient de ceva, nu știm. El este vindecat prin credința altora. Fără îndoială că acești „ceilalți” nu numai că aveau o mare credință în Isus, ci și o mare dragoste pentru bolnavi; iubire care i-a împins la acțiune.

Minunile Evangheliei sunt săvârșite prin interacțiunea puterii lui Hristos și a credinței umane. Fără un act creator de credință, nu există miracol și nu degeaba se spune despre galileeni că Isus nu a putut să facă nicio minune acolo „din cauza necredinței lor”. Desigur, puterea lui Hristos nu a fost limitată în sine, dar întrucât harul iertării și vindecării este primit activ, și nu pasiv, voluntar, nu este primit de cei care nu au voință bună de a primi har.

Cu cât sunt mai multe obstacole în calea unui miracol, cu atât se cere mai multă îndrăzneală a iubirii și a credinței și cu atât este mai mare răsplata.

Femeia canaanită la început nu numai că nu a auzit un răspuns la rugăciunile ei, dar a primit chiar un fel de refuz de reproș ca răspuns. Și totuși asta nu a oprit-o: și-a cerut un bob din masa aleșilor, încrezătoare în nemărginirea milei lui Dumnezeu... „O, mare femeie a credinței tale!” Ce mare încurajare pentru cea mai mare îndrăzneală a spiritului credincios sună aceste cuvinte ale lui Hristos...

„Doamne, să nu fie iad și nici chin veșnic!” - dacă aceasta nu este o modificare a minții înțelepte a omului la voința Providenței divine, ci îndrăzneala rugătoare a unei femei canaanite, atunci nu există nici erezie și nici păcat în asta.

Roagă-te pentru dușmani. Și apoi: roagă-te pentru toți păcătoșii. Deci, te poți ruga ca să nu existe chinuri veșnice. Poate cineva vrea să cucerească iadul cu dragoste.

Nu a arătat Hristos calea: „în iad cu un suflet ca Dumnezeu...”? Nu cunoaștem iadul veșnic, dar cunoaștem iadul pământesc, care deja ne-a prins în această lume. Folosindu-ne libertatea pentru rău, creștem răul. Dacă în miracolul iertării și vindecării are loc interacțiunea harului lui Dumnezeu și a credinței și a iubirii umane, atunci creșterea iadului este creată prin interacțiunea păcatului: Răspunzând păcatului dușmanului cu păcatul urii față de el, noi înșine cădem deja sub puterea „prințului ra aceasta” și creștem această putere.

Coborând cu dragoste în iadul vieții, nu ar trebui noi, în numele lui Hristos, să încercăm să stingem flăcările Gheenei din el?

- Doamne, să nu fie iad!

Odin nu a putut scăpa și a căzut chiar în fundul prăpastiei. Toți conciliar trebuie să o ridice.

În timpul catastrofelor obișnuite, cutremurelor și alunecărilor de teren, oamenii sunt săpați din pământ, de sub dărâmături. Îi scot pe cei îngropați în mine, chiar îi scot pe cei care au pierdut semne de viață, pentru a încerca măcar să-i reînvie cumva. Iar cei care salvează își riscă viața.

În timpul catastrofei păcatului, în timpul prăbușirii spirituale, când sute de mii, milioane cad în abis și zac morți, chiar și cadavre duhovnicești împuțite, este posibil, ar trebui să ne dăm deoparte? Sau nu trebuie să se teamă de vreo duhoare de cadavru, de niciun pericol de ispite, chiar să-și riște sufletul într-o rugăciune îndrăzneață: „Mântuiește și iertă... reînvie pe cel putrezit duhovnicesc, fără Dumnezeu, descompus în rău, căci Tu poți face orice. !"

Pentru poporul său, pentru mântuirea lor spirituală, Apostolul Pavel era pregătit pentru cea mai cumplită jertfă – „să fie despărțită de Hristos”. Eram gata să cobor în iad, dacă Israel s-ar alătura lui Hristos. Aceasta este limita iubirii obscure, arătând aproape nelimitarea liberului arbitru creator dat omului. Teomahismul bazat pe fiiul divin.

Și este firesc ca dragostea să poată cerși:

- Doamne, să nu fie iad!

Dumnezeu-omul a fost răstignit, luând păcatele lumii. Ni se spune prin calitatea de fii divin: „purtați unii altora poverile”. Nu greutăți, desigur, doar lumești - grijile și tristețile vieții - ci și

greutăți spirituale, păcatele unul altuia. Poverile cele mai grele trebuie ridicate, căci numai prin acestea este slăbită flacăra iadului pământesc.

Dacă acumulez răul în mine, personal, parcă doar mă distruge, atunci eu, imperceptibil pentru mine, otrăvesc pe alții cu acest rău. Și dacă cuceresc răul în mine, atunci purific atmosfera spirituală din jurul meu și prin aceasta, într-o oarecare măsură, paralizez răul altora.

Dragostea nu poate face o persoană surdă și indiferentă față de mântuirea aproapelui său, oricine ar fi el.

Dacă mă rog pentru dușmani, atunci mă rog: și pentru mântuirea și convertirea lor, ca să fie izbăviți din iad. Și dacă mă rog pentru mântuirea tuturor oamenilor care au trăit și trăiesc în lume, atunci, în același timp, mă rog pentru distrugerea chinului veșnic.

Anterior, în Rusia, o imagine a iadului era adesea plasată pe ușile templelor. Pentru intimidare.

Dar dacă i-a înspăimântat pe toată lumea pentru sine și a evocat gândul: „Mi-aș dori doar să nu ajung acolo”, atunci acest tip de frică personală cu greu ar putea fi numit creștin. Cu asta – „doar că nu vreau să ajung acolo” – se asocia adesea: „asta au nevoie, păcătoși, după deșerturile lor!”.

În stabilirea „merității” altora de a suferi chinul veșnic, nu ne luăm asupra noastră în vreun fel dreptul care nu ni s-a dat de a judeca și a condamna? „Nu judecați, ca să nu fiți judecați” – noi încercăm adesea să interpretăm sensul acestor cuvinte ale lui Hristos în felul nostru. Recunoaștem că nu este bine să condamnăm un aproapele pentru acțiunile sale față de noi sau de alți oameni, dar de multe ori ne simțim obligați să anticipăm judecata lui Dumnezeu asupra acelor păcate și crime care se săvârșesc pe o scară istorică largă. Ne justificăm judecata prin indignarea noastră dreaptă și nu numai că cerem răzbunare de la Dumnezeu, dar noi înșine suntem gata chiar și aici pe pământ să-i

pedepsim pe păcătoși și pe cei răi; cădem în disperare dacă nu reușim să facem acest lucru.

„Ignarea” noastră nu numai că nu ne dă putere să spunem

- Doamne, iartă pe toți și să nu fie iad pentru păcătoși! – dar ne împinge să închidem gura oricui îndrăznește să rostească aceste cuvinte.

Ura noastră nestinsă o caută pe Gheena, aprinzându-i flacăra. Această ură, interacționând cu păcatul celor mai teribile crime care urăsc pe Dumnezeu, crește cantitatea de rău în lume, stabilește împărăția răului și a diavolului...

56

Biblioteca „Runivers”

Poate că creștinii nu au simțit niciodată cu atâta forță și ascuțire că „lumea zace în rău” așa cum o simt ei acum.

Dar nu pentru că simt acest rău, „lumea”, aranjată de mâini omenești, a devenit evident fragilă și tremurătoare în statutul ei pentru toată lumea? Ca și cum „taurii” colosali ar fi spălați de apă deasupra unui pod gigantic, iar podul s-ar legăna... Și dacă se prăbușește? Gândul tulburător despre asta se strecoară mai adânc în suflet, pentru că o parte a lumii s-a prăbușit deja din sprijinul ei.

Această parte a lumii este Rusia.

Nu a mai rămas nici o piatră din fosta puternică din ea. Răul a înflorit și înflorește în Rusia cu flori strălucitoare violet-sânge.

Dar ce este răul?

Dacă punem această întrebare unui om occidental cu minte burgheză, el va enumera toate distrugerile materiale și dezastrele la care a fost supusă vasta țară pentru al șaisprezecelea an. Patriotul-emigrant rus va repeta același lucru, completându-l cu un mesaj despre cât de greu lâncezesc exilații ruși într-o țară străină și, după toate probabilitățile, va adăuga: „În Rusia, puterea fără Dumnezeu îi persecută pe credincioși, i-a sugrumat pe Biserica, distruge temple. În general, totul este groaznic în Rusia /

Catastrofa socio-economică care se desfășoară în Occident și, într-adevăr, în întreaga lume culturală, și revoluția rusă cu teroarea ei de ură față de Dumnezeu sunt percepute ca o sumă de orori fără nicio diferență în componentele sale, adică. fără distincţia lor calitativă.

În aceeași categorie de „victime” sunt încadrați un preot exilat la Solovki pentru „propaganda religiei în rândul minorilor” și un antreprenor care a dat faliment din cauza crizei, cu o asemenea atitudine față de evenimente. Amandoi sunt victimele unui „timp teribil”.

Timpul pare teribil și răul intensificat, pentru că oamenii sunt scoși dintr-o stare de odihnă.

Pacea este pierdută. Ecuanimitatea pierdută. Acolo unde tunetul nu a lovit încă, anxietatea se târăște deja: ce se va întâmpla cu mine și cu noi toți mâine? Ce se va întâmpla cu întreaga noastră viață bine stabilită și obișnuită? Ce groaznic este!”

Istoria „transferă săgeata” pe o altă cale. Este imposibil să trec la ea fără șocuri și asta mă înspăimântă și în asta văd răul, adică rău, necaz, pericol pentru mine, pentru mulți. Distrugerea, sărăcia, foamea, teroarea și sângele, moartea a milioane de oameni în Rusia sunt îngrozitoare... Dar nu-i așa?

doar o consecință a răului. ca așteptarea anxioasă a catastrofei în restul lumii?

Lumea culturală a început de mult să „se facă fără Dumnezeu”. Secolul al XIX-lea, cu toată strălucirea realizărilor sale, a desăvârșit lipsa de Dumnezeu a creativității umane, a aspirațiilor umane științifice, sociale, estetice și etice. Divinitatea umană distructivă, sectară intolerantă, proletără, mai degrabă chiar scitică a Rusiei contemporane a crescut pe temelia sa dintr-un umanism cvasi-cultural domnesc.

Revoluția rusă nu a făcut decât să „adâncize” ideile trecutului, a tras concluziile finale din ele, a decis să transforme abstractul în acțiune practică și, fără ezitare, a început să pună pene ascuțite ale acestor „concluzii finale” în carnea vie tremurătoare a popor întreg, cultura și modul de viață stabilit... Inevitabil, sângele a țâșnit și totul s-a zguduit până la temelii; au căzut moloz...

La vederea Rusiei moderne, rușii, observând-o din exterior, poate chiar unii (acum, fără îndoială, mai puțini) din interiorul Rusiei au aruncat un singur gând: „Este necesar să se oprească procesul de distrugere prin forță fizică...

La vederea Occidentului, îngrijorat de „criză”, care și-a pierdut liniștea și încrederea în sine, omul occidental are și un singur gând: să se ferească de catastrofă, să înlocuiască recuzita; poate puțin pentru a renova vechea fundație scufundată...

Și ici și colo încrederea este de neclintit: dacă va reuși, atunci răul va fi învins. To-is, dacă ar fi posibil să revenim la starea de pace de odinioară. Întoarcerea la pace - victorie asupra răului.

Nu vor exista dezastre materiale și distrugeri, nu vor fi suferințe fizice și nu va fi rău.

Esența contrarevoluției se rezumă la asta.

Și contrarevoluția religioasă, pe care majoritatea emigrației o opune ateismului comunist, căci ateismul este perceput la fel mai ales pe

linia distrugerii materiale; sunt luate în considerare victoriile sale cantitative mai degrabă decât calitative. La Moscova, din 600 de biserici au mai rămas mai puțin de 100... Clopotele nu sună... Este imposibil să îmbine mărturisirea deschisă a lui Hristos și munca într-o serie de ramuri ale vieții sovietice. De aici concluzia: dacă credința creștină nu a fost încă complet sugrumată, atunci este aproape de a fi sugrumată; În orice caz, Biserica este „sugrumată”, căci ce fel de Biserică poate exista când atâtea biserici au fost distruse sau închise?

Victoria contrarevoluției religioase asupra răului comunismului fără Dumnezeu este concepută ca o întoarcere la pace, la siguranța ceremoniilor și slujbelor religioase, la restaurarea bisericilor, la viața lipsită de griji a clerului și a credincioșilor, protejate de un lege puternică a statului.

Și în toată această evaluare a evenimentelor care au loc în lume în general și în special în Rusia, un lucru este izbitor: cuvintele lui Hristos au căzut din memoria creștinilor, cuvintele lui Hristos au fost uitate:

„Nu vă temeți de cei care ucid trupul, dar nu pot ucide sufletul.”

Vedem corpul ulcerat și asta ne sperie cel mai mult. Vizibilul, betonul este ucis... Ce poate fi mai convingător?

Nici un templu înseamnă nicio credință. Trupul Bisericii a fost ucis - catedrala de piatră, cupolele ei de aur - au căzut; clopotele nu sună – înseamnă că nimeni și nimic nu mai amintește de rugăciune; în locul vechiului mod evlavios de viață, a fundațiilor sale tradiționale, există o groapă groaznică. Corpul nenorocit întunecă viața creatoare a sufletului viu.

Groază. Panică. Deznădejde.

Iar deasupra și dedesubtul lor este ura.

Ură pentru cei care au distrus și distrug. Ură și pentru cei care au eșuat sau nu au putut împiedica distrugerea.

Ce să fac?

Din nou același răspuns: încercați cumva să opriți lipsa de Dumnezeu, blasfemia și distrugerea prin forță fizică, sau măcar sperați că cineva o va opri. Nu există niciun gând că răul a crescut de mult timp, că răul și minciuna se află în straturi în multe temelii ale vieții anterioare, că noi înșine am participat într-un fel sau altul la acumularea răului, că acum răul a fost doar demascat. și ascuțit, și-a determinat forma.

Răul era în viața fără Dumnezeu, în orice caz în afara lui Dumnezeu și în afara lui Dumnezeu. Creștinismul a fost lăsat să existe fără

piedici, dar pe margine. I-a fost lăsat să mă sperie pe mine, pe celălalt, pe al treilea cu un tablou al iadului în pronaosul bisericii, și în lucrarea privată de mântuire a sufletelor individuale, fără a atinge însăși grosimea existenței umane, însăși esența ei.

Fără Dumnezeu și în afara lui Dumnezeu, minciuna și răul au devenit miezul vieții, hrănind Gheena cu păcat. Acum flacăra lui a stropit la suprafață, ca un incendiu de pădure, capturând aproape totul. Mocnit a devenit în flăcări și, prin urmare, vizibil.

În panică strigăm:

Nu vrem iad și iad pentru noi. Să-i înghită iadul pe cei care au distrus liniștea mașinii, care ne-au răsturnat întreaga viață, care ne-au profanat altarele. Îi lepădăm și ne lepădăm de ei și de cei care sunt lângă ei (chiar dacă în exterior doar lângă ei). Noi înșine nu ne-am gândit la nimic, suntem nevinovați de rău, îi urâm „pe cei care fac fărădelege”. Între ei și noi vom ridica un zid din ura noastră și cu acest zid ne vom proteja de atingerea păcatului...

Dacă creștinismul contemporan ar fi doar în panică și ură, atunci ar trebui spus că nu mai există creștinism și creștini în lume, că iadul a înghițit întreaga lume și iadul a devenit împărăția „prințului întunericului”. .”

Într-adevăr, „lumea zace în rău”, dar nu este blestemată și nu este dată distrugerii finale, pentru că „Dumnezeu atât de mult a iubit lumea, încât a dat pe singurul Său Fiu”...

„Prințul întunericului” nu poate distruge nici Crucea, nici Învierea și nici nu poate diminua puterea jertfei ispășitoare a lui Hristos. „În iad cu un suflet ca Dumnezeu” Hristos a fost și acum coboară în iadul pământesc prin credința și rugăciunea celor care Îl cheamă.

Cei care răspund urii cu ură, fără deosebire, urăsc atât păcatul, cât și pe cel păcătos însuși, care vor să învingă răul cu putere fizică și să îndepărteze mânia lui Dumnezeu cu dreptate mișcată împotriva noastră, renunțând la vinovăția lor în păcat, de la toată complicitatea lor la el. - tu, poate, inconștient, dar ei nu mai sunt teomahiști din fiul lui Dumnezeu, ci din rezistența lui Dumnezeu.

„Nu vrem să acceptăm pedeapsa, pentru că nu am meritat-o. Nu vrem să fim pârjoliți de iad, pentru că există loc pentru atei, ucigași, distrugători, dar nu și pentru noi.

Creștinismul neputincios, negativ, sentimental de zi cu zi nu poate rezista atacului răului. El nu are patosul rezistenței interne la rău, există doar patosul unei lupte externe, materiale împotriva răului, patosul contra-distrugerii.

Înaintea asaltului „prințului întunericului”, creștinismul unei credințe îndrăznețe și netulburate, creștinismul iubirii fără margini, creștinismul unui mare patos transformator pot rezista.

Un astfel de creștinism, în mijlocul răului și al păcatului, ca Avraam, se roagă pentru mântuirea Sodomei, chiar de dragul a zece oameni drepți, dacă nu sunt nici măcar cincizeci: „Va acționa pe nedrept Judecătorul întregului pământ?” cheamă. Și, arătând spre cei căzuți în păcat, spre cei perversiți, către nebuni, repetă cuvintele nașei lui Hristos:

„Dă-i drumul, ei nu știu ce fac”.

Creștinismul răstignit îndrăznește să se roage rugăciunea Fiului lui Dumnezeu răstignit.

Gheena este furioasă și păcătoșii au devenit deja atât de păcătoși încât pare imposibil să te rogi pentru ei, jignind numele lui Dumnezeu.

„Nu este bine să iei pâinea de la copii și să o dai câinilor” – nu asta spune Hristos ca răspuns la rugăciunile pentru Rusia care a păcătuit?

„Hei, Doamne, dar până și câinii mănâncă boabele care cad din mâncarea Domnului lor.”

„Hei, Doamne”, sună afirmativ.

Da, Doamne, câinii sunt mai răi decât câinii din cauza răutății lor lacome și furioase; din ura lui Dumnezeu, din obsesie... Dar da-i un bob chiar si la asa ceva. Pentru un grăunte al iubirii atottămăduitoare a lui Dumnezeu, o singură picătură din sângele răscumpărător dătător de viață al lui Hristos curăță cea mai îngrozitoare lepră spirituală, alungă pe cei mai ticăloși demoni.

În Vechiul Testament, Avraam s-a rugat pentru mântuirea Sodomei de dragul celor drepți. În Noul Testament, Hristos vine „să caute și să mântuiască pe cei pierduți” și spune, „că în Împărăția lui Dumnezeu este mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăiește decât pentru nouăzeci și nouă de drepți”. Noul Testament este împărăția iubirii; iar bucuria unui păcătos pocăit este bucuria iubirii care învinge răul, și nu satisfacția unei pedepse pe drept meritate.

„Fiica mea este nebună de rău” – acesta este ceea ce o îndeamnă pe femeia canaanită să alerge după Isus și pe El, care se îndepărtează de ea, imploră cu insistență.

Dragostea pentru fiica posedată și credința în atotputernicia milei Învățătorului din Galileea.

Dacă mama, patria-mamă, „este nebună de rău”, este posibil să alungi demonii cu „doar indignare” și ură față de cei stăpâniți de demoni?

Este posibil să stingăm sau chiar să slăbim răul din lume prin măsuri de influență fizică, materială asupra lui?

Răul - sursa tuturor necazurilor și distrugerii - va străpunge fiecare baraj exterior, orice barieră artificială. Fluxul răului poate fi oprit doar prin uscarea sursei sale.

Hristos a lovit răul cu dragoste, cu Jertfa Crucii. Și această cale a fost arătată și creștinilor. În dragoste, numai în dragoste, distrugerea iadului și a morții.

Lasă rugăciunea obrăzătoare:

- Doamne, să nu fie iad și chin veșnic!

Păcătoșii merită Gheena, dar Tu îi ierți, iartă-i nu după merit, ci după mila Ta.

Lupta împotriva iadului începe aici. Nu se poate ruga pentru

distrugerea iadului pentru eternitate fără a încerca să-l stingem pe pământ. Este imposibil să ne compătimească păcătoșii abstracti, urându-i și blestemând pe cei care ne fac rău, pe care îi vedem și îi atingem.

Problema iadului nu este o problemă abstractă, rezolvată filozofic, ci cea mai concretă problemă, pusă în fața fiecăruia dintre noi, în fața totalității creștinilor, în fața Bisericii.

Și Biserica este cu adevărat Biserica, adică Trupul lui Hristos, atunci când devine ca Hristos în isprava jertfei și a iubirii.

Biserica militantă luptă cu dragoste, nu cunoaște teama de orori, nu este stânjenită în fața „prințului întunericului” însuși, căci „dragostea perfectă alungă frica”.

Rezistența obscenă la teomahismul iubirii este singura modalitate de a lupta împotriva păcatului și a iadului, a lupta în numele harului, a iubirii, care învinge legea pedepsei drepte. Lupta împotriva lui Dumnezeu în Hristos, îndrăzneala Noului Testament, care a afirmat fiul lui Dumnezeu, nu poate decât să dea biruință creștinismului și Bisericii asupra răului lumii.

M. Cour du mo v.

SCRISOARE CATRE EDITOR *)

Gracious Sovereign, G. Editor,

Poate îmi permiteți să răspund la articolele interesante ale doamnei A. Polotebneva, publicate în numerele din februarie și decembrie ale „CALEA” de anul trecut. Iubind natura, am citit cu plăcere apărarea ei arzătoare a naturii însuflețite și neînsuflețite. Omul este încă un sălbatic la inimă - sentimentul de distrugere în el este mai puternic decât sentimentul de creație: îi face plăcere să distrugă, să chinuiască, să mutileze. Iar doamna Polotebneva face o faptă utilă și bună, amintindu-i unei persoane de datoria sa în raport cu natura, bazată pe comunitatea sa cu ea, cu acea lume creată în care trăiește și fără de care el, în forma sa actuală, nu poate exista. . . Dar, încercând să-și demonstreze teza principală, autorul articolelor greșește în detalii, ceea ce slăbește persuasivitatea argumentelor sale. Este incorect să afirmăm că „sentimentele și gândurile noastre... sunt produse ale evoluției aceluiași instinct, care stă la baza psihicului tuturor viețuitoarelor” și că „animalele sunt în multe feluri capabile de gândire abstractă. și sinteza ideilor”. Nu au fost încă stabilite observații în acest sens, iar declarația autorului articolului este complet arbitrară. Desigur, nimănui nu îi este interzis să vorbească despre „sufletul” animalelor, dacă aderă la terminologia tricotomică. Dar vorbind în acest fel, trebuie încă să distingem clar între „sufletul” animalelor și sufletul (sau spiritul) omului. Primul posedă, fără îndoială, o viață psihică deosebită, cunoaște lumea exterioară prin simțuri, posedă memorie, imaginație, dorință senzuală, durere, bucurie, emoții, dar în niciun caz gând. Animalele nu sunt capabile de nicio gândire abstractă. rezonabil; du-

♦) Redactorii The Way cedează loc Scrisorii domnului Bennigsen către redactor pentru a acoperi problema din diferite unghiuri, deși este scrisă din punct de vedere apologetic-catolic, care nu este punctul de vedere al revistei. Ediție.

sha sau spiritul (diferența este doar verbală) aparține unei singure persoane. Cu atât este mai responsabil pentru atitudinea crudă și nerezonabilă față de natură. Cu formularea corectă a științei psihologiei omului și animalelor, scolastica explică omului obligațiile sale, pe care o creatură nerezonabilă nu le are. Ca ființă conștientă și rațională, o persoană este capabilă să accepte și să iubească natura și numai ca atare poate fi adresată chemarea pentru o manipulare atentă a acesteia. Cu cât natura lui spirituală este mai înaltă, cu atât este mai departe de această natură cea mai neînsuflețită și nerezonabilă, cu atât aceste sentimente sunt mai înțelese și mai apropiate pentru el. De aceea Sfântul Francisc, care prin duhul său a cucerit în sine tot ce este pământesc și firesc, atât de mult a iubit și a înțeles această fire. Dar este absolut greșit să vorbim despre „panteismul creștin al lui Francisc” – „frate-lup” și „frate-soare” erau pentru el doar imagini poetice, frumoase, vii, dar numai imagini și, în niciun caz, definiții exacte ale sale. viziunea asupra lumii. Ca fiu exemplar al Bisericii, Sfântul Francisc a aderat cu strictețe la întreaga doctrină a Bisericii sale în întregime. Prea des încearcă să-l facă un reformator, aproape un protestant. Că Francisc a reformat multe lucruri este fără îndoială. În Biserică, în acea latură a ei care reprezintă adunarea oamenilor, este o continuă reformare, înnoire: de aceea ea

este veșnic proaspătă, veșnic nouă. Sfinții, ca și Francisc, sunt slăviți nu pentru că dorește Biserica să-i „neutralice”, așa cum crede doamna Polotebneva, ci pentru a-i apropia de credincioși, pentru a-i face mai accesibili, pentru a-i face. posibil să le urmărești. Calea unui sfânt este rareori accesibilă unui simplu muritor - este prea înaltă și spinoasă pentru el. Nu Biserica, ci oamenii îl coboară la un nivel pe care oamenii obișnuiți îl pot urca. „Drumul mic” al recent ilustrei Sfinte Tereza este un drum foarte dificil, spinos, accesibil pentru foarte, foarte puțini. „Micul” – „Sfântul Mare” a fost și el un reformator, care este absolut toți sfinții. Dar diferența dintre ei și acei reformatori care caută adevărul în afara Bisericii este că sfinții reformează impulsul uman și abuzurile ei, și nu Biserica. Sfântul Francisc a fost în primul rând un catolic, un fiu credincios al Bisericii sale. Sabbatier, care cu greu poate fi bănuit că vrea să pervertize spiritul lui Francisc, subliniază tocmai că el a fost cel mai catolic dintre toți sfinții. Iată, de exemplu, ceea ce spune el în prefața celei mai recente ediții a Vieții Sfântului Francisc: „A fost un fiu mai mare și mai bun al Bisericii decât oricine din vremea lui, căci,

în loc să vadă, ca mulți alții din credință, doar supunerea disciplinară la ordinele ierarhiei, supunerea fizică, în care voința, mintea și inima nu au nimic de-a face cu asta, și-a reînviat ascultarea, a întărit-o și a înălțat-o cu incomparabil. dragoste. Și mai departe, același savant subliniază că Francisc nu putea să se gândească la sine altfel decât în Biserică - Biserica pe care a cunoscut-o, și nu vreo Biserică imaginară, „reformată”. Este suficient să ne uităm la atitudinea Sfântului Francisc față de preoți, ca să nu mai vorbim de ierarhia superioară, sau față de Sfânta Euharistie, pentru a vedea cât de bisericesc era. Este suficient să citiți mesajul său către toți membrii Ordinului, scris în ultimul an de viață, și „Testamentul”. Nu era de ce să se teamă de un astfel de „reformator” al Bisericii, iar canonizarea sa nu a făcut decât să-i sublinieze marea sarcină.

Alt lucru este Francisc poetul. Biserica iubește poezia și o încurajează; întreaga ei liturghie, întregul ei ritual bisericesc, este cea mai sublimă și perfectă poezie. Biserica apreciază zborul liber al spiritului uman în zone care depășesc limitele vieții naturale, dar știe că aceasta nu este accesibilă și utilă tuturor. Și veghează asupra faptului că aceste ascensiuni ale spiritului uman nu trec anumite granițe, dincolo de care este periculos pentru o persoană și, poate, pernicios. Într-adevăr, cele mai multe erezii și schisme, nenumărate perversiuni și fanatisme, s-au bazat pe un fel de gând adevărat sau bun, iar întemeietorii acestor erezii și perversiuni au fost adesea oameni frumoși, aproape sfinți. Sfântul Francisc nu avea astfel de rudimente de perversiune, nici măcar în imaginile sale poetice, dar nu ar trebui să transforme poezia în realitate, altfel se poate ajunge într-adevăr la panteism.

Este spiritul Sfântului Francisc „pervertit” de către urmașii săi? Doamna Polotebneva le reproșează acele ceremonii bisericești pe care

le-a văzut în Assisi; procesiuni, daruri la catedrală, un mormânt nou al sfântului, lumânări, tămâie... Dar toate acestea țin de slăvirea sfântului, și sunt în egală măsură dragi atât catolicismului, cât și ortodoxiei. Trupul, sfințit de duh, „nu mai este o chestiune simplă, ci slăvită, și ce este de mirare că Biserica încearcă să înconjoare această materie sfințită cu toată cinstea și slava ritului bisericesc? Protestanții resping această glorie exterioară, dar cât de săraci și lipsiți de poezia cultului lor și cu cât de mult mai aproape de spiritul poetului-Francisc este poezia de cult catolic, decât orice ar putea fi onorat de admiratorii săi dintr-un alt lagăr? În plus, negarea glorificării exterioare, a ceremoniilor exterioare, a lumânărilor, a tămâiei, atât de caracteristice protestantelor.

tizma, un fenomen deloc nou: „De ce această pierdere de timp? Căci s-ar putea vinde cu mai mult de trei sute de denari și să-l împărțim săracilor...” Ca și în toate celelalte chestiuni, Biserica L-a urmat pe Hristos, dar risipind cu generozitate lumea pentru a slăvi sfinții Săi, ea continuă lucrarea lor.

În legătură cu Sfântul Francisc se poate spune că cauza lui nu a fost uitată. Doamna Polotebneva nu este în mod clar conștientă de enorma opera modernă a ordinului franciscan, altfel nu s-ar fi întrebat de ce adepții sfântului Assisi nu își continuă munca de ajutorare a leproșilor, criminalilor, păcătoșilor. Nu este nimic surprinzător în asta și sunt departe de a mă gândi să dau vina pe autorul articolelor pentru părtinire. Cert este că, în timp ce continuă munca fondatorului lor, franciscanii nu trâmbițează, așa cum se face adesea în afara Bisericii. Deși se lucrează mult în întreaga lume, nu este atât de ușor să colectezi și să prezinți date digitale despre aceasta. Iată câteva date fragmentare și foarte incomplete pe care le-am putut colecta. În fața mea sunt două rapoarte modeste. Prima, sub titlul „Misiuni franciscane”, oferă scurte informații pentru 1928 despre un singur grup al Ordinului – minoriții franciscani. Celălalt este un raport despre munca călugărițelor franciscane în țările misionare, așa-zise. misionara Maria. Primul raport oferă următoarele cifre: Numărul misiunilor - 63, cu 3.082 misionari. În adăposturile, pomanele și spitalele întreținute de aceste misiuni sunt îngrijite 28.552 de persoane. În școlile conduse de misiuni erau 159.955 de elevi. Raportul misiunii femeilor este și mai interesant: Pentru copii: 137 creșe pentru 14.000 de bebeluși; 98 de orfelinate pentru 10.480 de orfani; 135 de școli pentru 17.300 de elevi, dintre care 1.600 trăiesc; peste 200 de ateliere pentru copii, cluburi, gazde etc., ajutând circa 20.000 de copii; 120 de clase parohiale pentru a preda catehismul la 20.000 de copii. Pentru bolnavi: 58 de spitale cu 90.000 de bolnavi; 137 de ambulatori cu peste trei milioane de vizite; 8 spitale de leproși cu 2.110 pacienți, 8 spitale de izolare cu 2.400 de pacienți. Vizitarea celor nevoiași: Săraci 98.400 în 4.000 de sate; 200.000 de pacienţi în 690 de sate; prizonieri în închisori 35.000. Bohodelen și refugiul 34 pentru 2.100 de orfani. Iată cifre seci și foarte incomplete numai pentru țările misionare, adică Africa, Asia și Australia. Din ele, totuși, se poate avea o idee despre lucrarea colosală a fiilor și fiicelor Sfântului Francisc. Trebuie avut în vedere că, pe lângă

minoriți, există alte două grupuri de franciscani care au o organizație independentă și o organizație specială.

domeniu de activitate. Cu greu este corect să vorbim, după datele foarte incomplete date, despre trădarea Ordinului preceptelor profesorului său! Dar nu numai în Ordinul Sfântului Francisc trebuie căutată continuarea lucrării sale, ci într-o măsură mai mare sau mai mică toate ordinele și organizațiile catolice, școlile, spitalele și adăposturile ale cărora sunt împrăștiate în întreaga lume, au fost impregnate cu spiritul lui. Este puțin probabil ca autorul articolelor să poată indica o altă organizație de pe glob care ar face mai mult decât Biserica Catolică în sensul de a ajuta umanitatea suferindă. Adevărat, Biserica nu a creat, din câte știu eu, Societăți pentru Protecția Animalelor: există încă prea multă suferință și nevoie în rândul oamenilor de a-și permite luxul de a crea astfel de organizații, știind doar să ajute animalele. Și nu există oare o anumită orbire în asta, și anume „isteria anglo-saxonă”, când membrii acestor societăți, vorbind cu ardoare despre pisici și câini, îndură indiferent nevoia țipătoare și depravarea copiilor și adulților chiar lângă ei? ? În indignarea ei lăudabilă, doamna Polotebneva uită tocmai acele țări în care respectivele Societăți s-au dezvoltat cel mai puternic. Nicio țară latină nu se compară cu Anglia în ceea ce privește consumul de hrană din carne și este groaznic să ne gândim ce hecatombe de animale sunt consumate anual pentru hrană de către „prietenii” locali ai fraților mai mici! Adevărat, aici în Anglia nu există nicio luptă cu tauri care să fi supraviețuit ici și colo în Spania și Franța; dar cu cât este mai bună momeala căprioarelor și a vulpilor și a altor animale, creșterea în masă a fazanilor și a altor vânat, doar pentru a fi sigur că vor fi uciși de vânători în anotimpurile stabilite?

Biserica se străduiește întotdeauna pentru un singur lucru - spre desăvârșirea morală și spirituală a omului, știind că la aceasta se va adăuga orice altceva - dragoste pentru om, pentru animale, pentru toată natura - și urmărește constant acest scop al ei cu toate obiectivele disponibile ei.

Acceptați asigurarea respectării perfecte și a devotamentului

G. Bennigsen. Londra.

5*

cărți noi

COMEDIA PĂCATULUI ORIGINAL. (Cario Suares. La comedie psychologique).

Cartea lui Carlo Suarez este foarte interesantă și dezvăluie un talent filozofic la autor. Dacă luăm în serios comunismul lui Suarez, atunci

putem spune că acesta este primul pas înainte în gândirea comunistă după Marx. Marx însuși a fost un gânditor strălucit, dar marxiștii ne obosesc cu repetiția nesfârșită a aceluiași lucru fără nicio mișcare de gândire. Există un sentiment de libertate în gândirea lui Suarez, nu l-ar avea dacă ar trăi într-un stat comunist. Cartea lui este un fel de metafizică și chiar misticism al comunismului. Dar comunismul lui Suarez este prea rafinat și intelectual. Comuniștii ruși probabil nu l-ar fi recunoscut ca pe unul de-al lor, l-ar fi declarat eretic și poate chiar l-ar fi băgat în închisoare. Este deja suspect că a scris o carte despre Krishnamurti și se simte aproape de el. Evident, era legat de teosofie. Marxist-leninistul rus nu s-ar putea lăsa dus de Krishnamurti, la fel cum nu ar putea observa cu adevărat nimic în afară de sistemul său închis, așa cum trăiește, parcă, în hipnoză. Suarez, în schimb, are un câmp vizual larg și comunismul lui mi se pare suspect. Marxismul a pus întotdeauna doar problema societății, dar nu a pus niciodată problema omului în profunzime și a considerat-o un derivat. Comuniștii ruși, marxisti-leniniștii, e adevărat, vor să creeze un om nou, dar cred că el va apărea automat ca urmare a noii organizări a societății, nu trebuie îngrijit de el, trebuie îngrijită doar societatea. de. Lenin spune că o persoană va deveni diferită pur și simplu pentru că se obișnuiește cu noile relații sociale, se adaptează la organizarea comunistă a societății. Suarez pune problema omului ca o problemă cosmogonică. Revoluția care are loc în lume este, pentru el, nașterea unei noi conștiințe, a unui om nou, în timp ce omul nou este o ființă în care „eu” va dispărea, va anihila, va muri. Și aici, fără îndoială, spune ceva în comunism, ceea ce filozofii comuniști ruși mai puțin talentați și mai puțin cultivați nu spun. Pentru Suarez, „Eul” este încă subuman și preuman și abia după dispariția „Eului” începe împărăția omului, de la care nu vrea deloc să renunțe.

zatsya. Mi-e teamă că la Suarez însuși „eu” nu a dispărut încă complet și, prin urmare, reacția lui la univers este încă prea specializată, ceea ce el consideră a fi motivul care a dat naștere „eu-ului”. Este puțin ridicol că revoluția cosmogonică și antropogonică începe pentru el cu planul cincinal, care în realitate și prozaic este doar o încercare de industrializare a Rusiei înapoiate economic. Omul are valoare absolută pentru Suarez, dar nu „eu”, care este un obstacol în calea nașterii omului cu adevărat. Dispariția „Eului” este, împreună cu aceasta, triumful conștiinței asupra subconștientului. Conștiința trebuie să distrugă iluziile și visele generate de acea izolare care se numește „Eu”. „Eul” se bazează pe o iluzie datorată izolării și incapacității de a se potrivi cu universul. Cartea este dedicată comediei interpretate de „Eu” și încetării comediei din cauza dispariției „Eului”. Dar Suarès a scris și o comedie metafizică și vrea să scrie o comedie religioasă și morală. Aceasta este o dezvăluire a aceluiași subiect. Suarès expune comedia interpretată de eul izolat și specializat. În această dorință de a expune comedia „Eului”, iluzia conștiinței se reflectă nu numai influența lui Marx, ci și mai multă influență a lui Freud. Marx nu a fost deloc psiholog; psihologia lui este crudă și raționalistă. Freud, pe de altă parte, a făcut o revoluție în psihologie, iar metoda lui Freud și a psihanaliștilor este interesantă pentru revelațiile psihologice ale lui Suares. Revoluția

pentru Suares este în primul rând o revoluție psihologică, este o luptă a conștiinței împotriva comediilor și iluziilor „Eului”, împotriva subiectivului și subconștientului cu forțele sale sociale, ierarhice, religioase și morale. Când se spune „acesta sunt eu”, atunci aceasta este încă o stare pre-umană, aceasta este desemnarea unei ființe specializate și nu universale. Ideea principală a lui Suarez poate fi formulată astfel: iluziile și comediile lui „Eu” sunt rezultatul unei reacții specializate a unei persoane la univers, există o inadecvare și inconsecvență între o persoană și univers, există o izolare într-o reacție specială. . Conștiința care depășește această izolare în comedia „Eu” este reacția unei ființe despecializate, a unei ființe care a devenit universală. Izolarea minții individuale în reacții specializate a creat caste, clase. Aceasta conectează psihologia lui Suarez cu sociologia sa. „Eu” este încă subconștient. Istoria este plină de o falsă căutare a universalului prin izolarea „Eului”. Ceea ce s-a afirmat aici ca supranatural și supraomenesc a fost doar subnatural și subuman. Spiritualitatea, religia, metafizica sunt iluzii, vise ale unui „eu” izolat, specializat. Suarès vede chiar și în spiritualitate o exploatare psihologică. Într-o formă rafinată din punct de vedere psihologic, punctul de vedere al lui Marx și Lenin este justificat. „Eu” parcă rezistă universalului, aceasta este esența lui „Eu”. Încetarea acestei rezistențe, predarea de sine în fața universalului, este sfârșitul „Eului” și al comediilor lui. Acesta este comunismul, comunismul este umplerea ființei umane cu un conținut universal. Va apărea un individ care nu va mai rezista universului cu nimic specializat, nu va fi izolat. Acesta va fi sfârșitul civilizației bazate pe „eu”. Religia a fost doar o reacție parțială a unui „eu” care dorea să se perpetueze. Inteligența era limita izolării individului.

„Eu” pentru Suarez este trecutul, povara rămasă a trecutului. Eliberarea de „eu” este eliberare de trecut, imersiune

în momentul prezentului. Îndoiala este reală. Suarez este preocupat de problema timpului, care este principala problemă a filosofiei moderne. Căutarea unui moment al prezentului, a prezentului etern, adică a unei ieșiri din boala timpului, este ceea ce omul tânjește. Este imposibil să trăiești în trecut și în viitor, aceasta nu este viața reală, viața reală în prezent când se realizează un act existențial. Viața din trecut și din viitor este o viață ruptă, nu un întreg, nu o viață completă. Căutarea momentului prezentului pentru Suares este căutarea completitătții sau, după cum îi place să spună, universalul, depășirea unei vieți specializate. Aceasta este dispariția „Eului”, deoarece „Eul” aparține timpului. În clipă, adică în eternul „eu” real nu este. Acesta este motivul principal al lui Suarez: victoria în timp, dobândirea prezentului etern, ca plenitudine universală. Acesta este un motiv religios, care, probabil, nu ar fi înțeles de majoritatea marxiştilor și comuniștilor, motivul principal al creștinismului. Creștinismul vrea biruința în timp, intrarea în veșnicie, vrea plinătatea vieții , comuniunea omului cu plinătatea, cu universalul. Suarez caută universalul în momentul prezentului, în afara timpului. Dar aceasta este ceea ce mistica creștină a căutat întotdeauna. Iar unele curente de misticism creștin, în special german (ex. Eckhardt)

și-au imaginat realizarea într-o clipă a plinătății universale, ca dispariția „Eului”. Așa a fost întotdeauna tendința panteistă în misticism. Și această părtinire panteistă se poate transforma în ateism. Suarez proclamă misticismul fără Dumnezeu, atingerea eternității și a plinătății în afara lui Dumnezeu și împotriva lui Dumnezeu, numai prin forțe naturale. Este, parcă, creștinismul întors pe dos. Aceasta este groaza cărții. Ideea lui Suarez că „Eul” este trecutul și că prezentul este dispariția „Eului” este interesantă, atinge principala problemă filosofică a timpului nostru. Dar această idee poate fi inversată. Dimpotrivă, se poate spune că trecutul, greutatea trecutului, nu este „eu”, ci „el”, Es, în timp ce „eu” pur este prezentul etern. Trecutul este determinism. Prezentul este creativitate, un act creativ. Dar „eu” nu este altceva decât un act creator în prezentul etern. Actul creativ este actul meu creator, care vine din interior, și nu actul creator al „ceva”, un fel de „el” anonim, nu este un act creator al naturii sau al societății. S-ar putea spune că natura și societatea sunt trecutul, determinarea, obiectivarea, în timp ce „eu” este subiectul creator în prezentul etern. Dar problema obiectivării nu a fost pusă de Suares, filosofia lui este în mare parte naivă, nu critică, este filosofia „ceva”, universul, ca obiectiv dat, adică naturalismul. Dar nu filosofia naturalistă este cea care stă la nivelul conștiinței moderne, ci doar filozofia existențială, de care Suarès, fără să știe, o atinge doar în gândurile sale despre timp, instantaneu și eternitate. Formarea „Eului” i se pare lui Suares transformarea prezentului în trecut. Dar, în realitate, nu formarea „Eului”, ci formarea naturii și a societății, formarea lumii obiectelor, este transformarea prezentului în trecut, în timp ce „Eul” rămâne în prezent. Fiecare obiectivitate este trecutul, răcirea focului vieții creatoare. Suarez nu pune deloc problema personalității. Între timp, deoarece problema personalității este mai profundă decât problema „eu”. „Eu” trebuie să devină o persoană. Personalitatea este victoria în timp, asupra trecutului și o voi face

shchim, realizarea eternității. Dar Suarez este un antipersonalist, în asta se află în fluxul timpului nostru mortal. Poți dona <-i”, poți înțelege <-i”, ca egocentrism, ca păcat și cădere. Dar nu poți sacrifica personalitatea. „Eu”, sacrificându-mă, devin pentru totdeauna o persoană. Lupta împotriva „eu” ca egocentrism este un motiv creștin. Dar în Suarez acest lucru capătă un sens anti-creștin. El vrea ca omul să înceteze să mai fie chipul și asemănarea lui Dumnezeu, adică o persoană, și să devină imaginea și asemănarea societății și a universului.

Starea finală la care aspiră Suarès este starea de echilibru absolut, adică adaptarea perfectă a omului la univers. „Eu” era o expresie a dizarmoniei și inadecvării. O persoană trebuie să conțină universalul în sine, să oprească orice funcție specializată. Aceasta va însemna dispariția „Eului”. Acesta va fi comunismul. Este posibil ca comuniștii practici să găsească această înțelegere a comunismului prea metafizică. Comunismul pentru Suares este încetarea oricărei reacții specializate la univers, reținerea conținutului universal, cucerirea eternității. Echilibrul absolut și armonia este prezentul absolut fără trecut și

fără scop. Revoluția comunistă, care este în același timp o revoluție cosmică, trebuie să spulbere timpul și să intre în clipa eternității. Are un caracter eshatologic. Transformarea eternului în viitor i se pare lui Suares o cădere. Dar Suarès uită că revoluțiile în sensul istoric al cuvântului sunt întotdeauna supuse timpului - trecutului, față de care au resentimente și ură, și viitorului, față de care au eros și căruia se predau complet. Revoluția nu este o intrare în momentul eternității, este în întregime în curgerea timpului, în înlocuirea trecutului cu viitorul care îl distruge. Uneori se face impresia că Xuares nu vrea deloc ceea ce vor comuniștii marxisti, ci ceea ce dorea filosofia religioasă hindusă, care dorea și dispariția „eu-ului” ca fantomatică, dorea niște curente ale misticismului german, dorea Spinoza, vrea teosofie, voia L. Tolstoi. Ideea de dispariție nu este atât de nouă, ea a fost afirmată de multe filozofii, care erau adesea antipersonaliste. În esență, echilibrul și ajustarea absolută, în care „Eul” dispare, este mai degrabă un ideal contemplativ decât activ. <■ Eu”, sugerând întotdeauna incompletitudinea și incapacitatea, și există activitate. Activitatea încetează odată cu dispariția „Eului”, căci „quelque chose” anonim, fără chip, nu poate fi subiect de activitate. Cel mai slab punct pare să fie că Suarès pornește în filosofia sa de la presupunerea unui lucru atât de sărac și fără sens ca quelque chose. Ontologia lui este ontologia lui quelque chose. Și tratează acest quelque chose cu o încredere de neînțeles. Este legat de materialismul dialectic al tinerilor filozofi sovietici prin presupunerea mișcării proprii a materiei. Quelque a ales această mișcare de sine. Nu Divinul trebuie să triumfe asupra viselor și viselor existenței personale, ci această materie quelque chose, autopropulsată. Aceasta este dorința de a fi eliberat de suferința conștiinței personale prin stingerea ei, de frica de moarte prin moarte <I. Dar de ce crede Suarez așa în acest quelque chose, în materia care se mișcă de sine, în univers, de ce crede că eliberarea va veni dintr-o forță care nu conține bunătate și sens? In zare

Ceea ce este cel mai de neînțeles pentru materialismul teoretic este această credință dogmatică în logosul materiei, în triumful sensului prin procesul material. Acest optimism este de neînțeles și nejustificat, această încredere oarbă în natură, în univers. De unde se știe că procesul mondial se îndreaptă către un echilibru absolut, către o ajustare perfectă a tuturor părților? Și nu ar însemna asta echilibrul absolut al morții universale, nu ar fi entropia mondială? Suares afirmă cunoașterea absolută, așa cum a afirmat Lenin cunoașterea absolută. Pe ce se bazează posibilitatea acestei cunoștințe absolute? Aceasta este o utopie. Utopia nu este întotdeauna altceva decât o credință nelimitată în lume, în bunătatea ei.

În realitate, există o luptă tragică în lume între universalitatea personală și universalitatea impersonală. Revoluția nu trebuie să aibă loc împotriva „Eului”, toate adaptările oportuniste din lume au fost o astfel de revoluție, întreaga lume capitalistă burgheză a fost îndreptată împotriva „Eului” uman, revoluția trebuie să aibă loc în numele individului și al plinătatea vieții sale. O astfel de revoluție ar fi inedită. Dar, în același timp, trebuie amintit că cererea de

anihilare și dispariție a „Eului” poate avea atât un sens pur creștin, cât și personalist, poate fi înțeleasă ca o luptă împotriva păcatului egocentrismului, împotriva unui sine întărit . care dă naștere la vise, vise cu ochii deschiși și fantome înșelătoare. Prin urmare, în Suarez se poate vedea asemănarea inversă a creștinismului. Ea promite plinătatea eternității, eternitatea fără Dumnezeu. Este realizat în mod imanent de universul natural. La sfârșit există un capitol despre Iisus și Nietzsche, în care se dezvăluie întreaga înclinație a lui Suarez pentru trăsătură și paradox. Isus merge de la cel mai înalt la cel mai de jos, Nietzsche merge de la cel mai jos la cel mai înalt. În primul caz, Dumnezeu devine om, coboară. În al doilea caz, omul vrea să devină un supraom, un zeu, el urcă. Baza primei mișcări este mândria, conștientizarea poziției sale înalte; baza celei de-a doua mișcări este smerenia, conștientizarea poziției sale joase. Deci s-ar putea spune că fiecare parvenue este cea mai umilă persoană. Nietzsche nu a fost, desigur, parvenue, problema lui este alta. De fapt, umilința nu este deloc o stare inițială, ci o sarcină. Suarez crede că finalul comediei <I" este o trecere la adevărul simplu și la prezent. Dar el se face o iluzie. El continuă comedia, este în complex, nu în simplu, este în trecut și viitor, și nu în prezent. În comunism continuă comedia egocentrismului, comedia eului neluminat. Anihilarea „Eului” în comunism este una dintre comediile egocentrismului. Este la fel de veche ca și comedia mondială a păcatului original. Există o sarcină incontestabilă a adevărului social față de comunism, însă această sarcină este distorsionată de comedia egocentrismului, care a căpătat noi forme de distrugere a „Eului”. Victoria asupra păcatului originar nu este distrugerea „Eului”, ci iluminarea și transformarea lui, unirea sa nu cu quelque chose, nu cu un univers fără chip indiferent față de om, ci cu Dumnezeu și prin Dumnezeu cu lumea și cu ceilalți oameni. Întreaga construcție a lui Suares, foarte subtilă și, probabil, cu subtilitatea ei, l-ar fi revoltat profund pe Lenin, este una dintre utopiile, nu numai sociale, ci și metafizice ale unei stări perfecte în afara victoriei asupra păcatului originar, utopii bazate pe credința în această lume căzută, sub acea credință coborâtă în Dumnezeu. Subtilitatea gândirii lui Suarez există în ciuda rămășițelor teosofiei și a entuziasmului superficial pentru comunism.

Nikolai Berdiaev.

Rudolf Otto: Reich Gottes und Menschensohn. 1934.

Celebrul teolog protestant și istoric al religiei din Marburg, Rudolf Otto, autorul cărții Das Heilige, și-a dedicat noile sale cercetări istorico-religioase remarcabile două idei centrale ale creștinismului: ideile Împărăției lui Dumnezeu și Fiului Omului. El își propune să dezvăluie sursa primară a acestor idei în religiile antice ale Orientului și să urmărească firele care le leagă de creștinism, adică să afle legăturile mediatoare prin care au influențat învățătura și predicarea lui Isus Hristos. . În același timp, ei nu sunt în niciun caz călăuziți de intenția de a submina creștinismul pentru a-l coborî de pe piedestalul său inaccesibil de înalt și a submina credința în revelația creștină. Dimpotrivă: pe baza uluitoarei sale erudiții în

domeniul religios-istoric, autorul încearcă, prin acoperirea critică a faptelor istorice și analiza documentelor religioase, să afle adevăratul caracter și adevăratul sens al tradiției evanghelice, să pună un punct solid. fundament istoric sub ea, pentru a identifica Hristos.strămoși locul său indispensabil în dezvoltarea vieții religioase a omenirii și astfel să depășească scepticismul față de adevărurile credinței creștine.

Autorul face ca punctul de plecare al cercetării sale problema personalității lui Iisus Hristos, pe care, pe baza unor dovezi istorice incontestabile, îl caracterizează ca un rătăcitor-predicator și vindecător miraculos și îl însemnează cu un anumit tip de vestitori eshatologici, din moment ce el este principalul tema evangheliei sale este, fără îndoială, tema Împărăției Cerurilor. Autorul acordă o mare importanță faptului că Isus era galilean. Cert este că Galileea era o țară, deși iudaizată, dar în același timp larg deschisă influenței diferitelor învățături religioase care au pătruns acolo dinspre răsărit. De aici rezultă admisibilitatea și validitatea presupunerii că Isus nu s-a mutat doar într-un cerc vicios de idei religioase ale iudaismului ortodox unilateral, ci și-a asimilat ideile religioase și din alte surse.

Conceptul de Împărăția Cerurilor merge înapoi la cea mai veche religie ariană care a apărut pe pământul Indiei (Assura-Religie). De aici trece la triburile iraniene în religia Zend Avesta, al cărei profet este Zoroastru și care, în comparație cu primul, ar trebui recunoscut ca cel mai înalt nivel, deoarece conține ideea semnificativă a luptei. a principiului divin cu anti-divinul, Ormuzd cu Ahriman, lumina cu întunericul și, mai mult, escatologia în ideea apocalipsei. În mod independent, ideea Împărăției Cerurilor apare în evoluția religioasă evreiască. Aici o întâlnim pentru prima dată în cartea apocrifă a Înțelepciunii lui Solomon. Ambele linii de dezvoltare se intersectează în apocalipticul evreiesc de mai târziu, care a primit expresie literară în cartea apocrifă Epoca. Această carte servește, potrivit autorului, și ca o legătură intermediară între religiile antice ale Orientului și învățăturile lui Hristos. Autoarea arată că gama ideilor ei religioase nu este un produs exclusiv al gândirii religioase iudaice, ci că avem de-a face aici cu o sinteză creativă datorată contactului a două lumi religioase: cea ariană și cea evreiască. iranian şi

Anticiparea evreiască a sfârșitului lumii. De asemenea, dezvoltă conceptul de Fiul Omului, care joacă un rol atât de important în învățătura lui Hristos. Cercul de idei religioase din Cartea lui Enoh este în primul rând acea atmosferă spirituală în care, după cum crede autorul, se formează învățătura lui Iisus Hristos, care, însă, nu dăunează în nici un fel identității sale religioase. Căci trăsăturile esențiale ale acestei învățături, în ciuda acestui fapt, se remarcă prin originalitate deplină și sunt înrădăcinate în persoana spirituală a lui Isus Hristos.

Revenind la explicarea predicii evanghelice a Mântuitorului, autorul respinge hotărât – și, mi se pare, cu tot dreptul – punctul de vedere al teologiei dialectice. Toate încercările de a interpreta învățătura lui Hristos cu ajutorul conceptelor acestei teologii, și cu atât mai mult al filozofiei existențiale moderne legate de aceasta (Heidegger, Jaspers), în străduința lor pentru modernizarea ei, nu fac decât să o denatureze. În predicarea lui Isus, nu este vorba deloc de existența (Existenz) a omului (ceea ce desigur este asumat), ci de îndreptățirea lui înaintea lui Dumnezeu. Vestirea lui Hristos promite unei persoane nu siguranța existenței sale (la urma urmei, așa ceva este posibil în iad), ci mântuirea lui (Heii). Problema mântuirii nu poate fi în niciun caz redusă la problema existenței. Favorit în teologia dialectică și în filosofia existențială, conceptul de „criză”, potrivit autorului, nu este aplicabil învățăturii lui Hristos și doar îl întunecă.

Contrastând persoana lui Hristos cu persoana lui Ioan Botezătorul, autorul subliniază câteva trăsături distinctive originale ale predicii sale. În timp ce Ioan Botezătorul cheamă în primul rând oamenii la pocăință și îi amenință cu judecata mâniei lui Dumnezeu, predicarea lui Isus Hristos este în primul rând promisiunea Împărăției Cerurilor. Dar cel mai important lucru este că ideea Împărăției Cerurilor în Isus Hristos este complet originală. În antinomianismul său specific, se reflectă iraționalitatea escatologiei lui Hristos: pe de o parte, Împărăția Cerurilor va veni!, în viitor, pe de altă parte, operează deja în prezent, care, de altfel, explică puterea lui Hristos asupra demonilor, pe care îi alungă din cei posedați de ei. Din acest punct de vedere, Otto interpretează gânditor zicala Evangheliei: el basitela biazetai (Mo. 12, II) și pilde despre Împărăția Cerurilor.

Ideea Fiului Omului este, de asemenea, marcată în Hristos de o nouă trăsătură semnificativă, care nici măcar nu a fost menționată în concepțiile anterioare ale acestei idei și care la vremea aceea trebuie să fi părut paradoxală în cel mai înalt grad, mai ales în legătură cu aspiraţiile mesianice ale evreilor. Această trăsătură constă în profețiile lui Hristos despre suferința viitoare a Fiului Omului, în teza că suferința răscumpărătoare este inclusă în chemarea lui Mesia. În această teză, Hristos a sintetizat ideea Fiului Omului cu personalitatea Slujitorului lui Dumnezeu suferind și muribund din cartea Vechiului Testament a profetului Isaia.

Aici, desigur, nu pot urmări în detaliu analiza critică atentă și subtilă a textelor evanghelice, realizată cu măiestrie de autor. Este principalul merit al cărții și mărturisește o pătrundere profundă în spiritul învățăturii lui Hristos și o înțelegere plăcută a esenței religioase a creștinismului. Voi observa doar că ultimele două părți ale cărții sunt dedicate unei analize a textelor Evangheliei despre Cina cea de Taină și despre activitatea carismatică a lui Hristos ca făcător de minuni și

profet și interpretarea acestor texte în legătură cu ideile centrale ale Împărăției Cerurilor și ale Fiului Omului.

Voi nota în încheiere o interesantă evaluare comparativă a ideilor religioase dată de autor la sfârşitul secţiunii V. a cărţii sale. El spune aici că, pe baza arianismului, au apărut două concepte profunde despre relația umanității cu transcendent-divin: existența oilor și puternicul concept mistic al Indiei antice despre Eternul -Unul, în care multiplicitatea, separarea și scindarea lumii. existenţa se dizolvă şi care coincide cu esenţa interioară a omului. Cel puțin echivalente cu aceste două concepte, mai degrabă și mai puternice și mai profunde, autorul recunoaște ideea iraniană a luptei dintre divin și demonic și sarcina omului de a-l apăra pe Dumnezeu împotriva prințului întunericului. Dar chiar și această mare idee, potrivit autorului, capătă profunzimea reală numai atunci când este împlinită și pătrunsă de adevărul de bază al religiei lui Israel: trebuie să fii sfinți, căci Eu sunt sfânt. Dezvăluirea sensului ascuns al acestei vorbe biblice duce la adevărul mai departe că numai cel pe care Dumnezeu îl sfințește poate fi un sfânt. Această idee este completată în capitolul 53 al cărții profetului Isaia într-o experiență irațională, necuprinsă de nicio teorie, a unui cerc de ucenici care găsesc răscumpărarea și sfințirea în suferința smerită, voluntară, dată de Dumnezeu, a profesorului lor.

Astfel, Otto ajunge la concluzia că cea mai profundă idee pe care o întâlnim în istoria religioasă a omenirii nu și-a luat naștere în speculațiile grecilor, hindușilor sau iranienilor, ci s-a născut în sufletele evreilor.

Nikolai Bubnov.

Oekumenica. Revue de Syntèse theologique, publicate sous les auspices du Conseil des Religions Etrangères de l'Eglise d'Angleterre. 1934. Nr. I.

Atragem atentia cititorilor interesati de problema ecumenica asupra nou-a aparuta noua revista publicata de „Comisia pentru Relatii Externe” sub arh. Canterbury. Deși publicația are un caracter oficial, se deschide cu un mesaj de la arh. Canterbury, conține articole ale celor mai înalți reprezentanți ai Bisericii Anglicane, dar, din câte se poate judeca de la primul număr, se dorește să fie un organ liber al mișcării ecumenice. Din păcate, primul număr nu se poate lăuda cu un material deosebit de important și valoros, deși toate articolele din el sunt destul de interesante. Dar pentru asta cronica este foarte interesantă și bogată - această secțiune a compoziției este reușită și atentă. Mi-ar plăcea să văd în noua revistă o bibliografie destul de completă asupra chestiunii ecumenice; ceea ce găsim în acest departament în primul număr este întâmplător și sărac. În acest sens, noul jurnal H e i l e g 'a—Die Heilige Kirche, despre care am notat-o deja, valorează incomparabil mai mult.

V. V. 3.

Ishr. de Navarre: 5, rue des Gobelins, Paris (XIIP).